

אוקימתא

מחקרים בספרות התלמודית והרבנית

גיליון ג (תשע"ה)

אוקימתא
מחקרים בספרות התלמודית והרבנית

עורך: שמא יהודה פרידמן
עורך משנה: אברהם יוסקוביץ
חברי מערכת: ישעיהו גפני

עריכת לשון בעברית: בת-שבע ורדי
עריכת לשון באנגלית: שרה טובה ברודי

שנה ג (תשע"ה)

ISSN 2308-1449
© כל הזכויות שמורות
מו"ל: ראובן א' קנול
ת"ד 10141 רמת גן 5200102
דוא"ל qiqimta@qiqimta.org.il

כתובת כתב העת: www.iqiqimta.org.il
כתובת ישירה לגיליון זה: www.iqiqimta.org.il/iqiqimta/5775/iqiqimta3.pdf

תוכן העניינים

1	המילה 'אדם' - איש ולא אישה	אפרים ב' הלבני
11	למוצאה, משמעה והתפתחותה של סוגיית הערווה בבבלי ברכות כד ע"א	אהרן עמית
27	היחס לחסרונן של דמויות בספר דניאל - בין ארץ ישראל לבבל	רבקה רביב
61	דרכים בעריכת התוספות	שלם יהלום
91		תקצירים בעברית
		תקצירים באנגלית

פרטי המשתתפים בגליון ג (תשע"ה)

ד"ר אפרים בצלאל הלבני, האקדמיה ללשון העברית, רח' בן טבאי 7, דירה 31, ירושלים 9359107 (ephr@bezeqint.net) • ד"ר שלם יהלום, המחלקה למורשת ישראל, אוניברסיטת אריאל בשומרון, אריאל 40700, ישראל. (shalem.yahalom@gmail.com) • ד"ר אהרן עמית, המחלקה לתלמוד באוניברסיטת בראילן, רמת גן 5290002 (aaron.amit@biu.ac.il) • ד"ר רבקה רביב, מכללת "אורות ישראל", המדרשה, אוניברסיטת בראילן, רח' גריזים 7, קדומים 4485600 (dnraviv@013.net).

המילה 'אדם' - איש ולא אישה

אפרים בצלאל הלבני

המילה 'אדם' - במשמעות של פרט אחד, לא במשמעות של כלל האנושות או של אדם פרטי - פירושה הרווח יצור אנוש הן ממין זכר הן ממין נקבה. למשל הפסוק אומר: "על בשר אדם לא ייסך" (שמות ל, לב), והכוונה שאסור לסוך את שמן המשחה הן על איש הן על אישה. וכן נאמר: "וכל אדם לא יהיה באהל מועד" (ויקרא טז יז), והכוונה שאסור הן לאיש הן לאישה להיות באהל מועד בשעה שהכוהן הגדול נכנס שם ביום כיפור.¹ וכן בלשון חז"ל. המשנה אומרת: "שואל אדם מחברו" (שבת כג, א), והכוונה בין איש בין אישה. ומשנה אחרת אומרת: "שור שנגח את האדם" (בבא קמא ד, ה), והכוונה בין איש בין אישה, כפי שהתורה אומרת במפורש: "וכי יגח שור את איש או אשה... והמית איש או אשה" (שמות כא כח-כט).

לעומת זאת, ישנם מקורות בספרות חז"ל שבהם במילה 'אדם' הכוונה לאיש, יצור אנוש ממין זכר בלבד, ולא לאישה.² המשנה אומרת: "גופו של גט: הרי את מותרת לכל אדם" (גיטין ט, ג). ברור מאליה שהגט מתיר לאישה להינשא רק לגברים, שלהם הייתה אסורה עד עכשיו בתור אשת איש. ופירוש זה מוכח מדברי ר' יהודה באותה משנה: "למהך להתנסבא לכל גבר דתצביין". המילה "אדם" בדברי תנא קמא מקבילה למילה "גבר" בדברי ר' יהודה, ובדברי שניהם הכוונה לאיש.³ וכן הוא גם במשניות אחרות הדנות בענייני גירושין: "בית שמאי אומרים פוטר אדם⁴ את אשתו" (גיטין ה, ד) ו"בית שמאי אומרים לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה דבר ערוה" (גיטין ט, י).

- 1 לאור פסוקים אלו דברי גד בן-עמי צרפתי, "עיונים בסימנטיקה של לשון חז"ל בדרשותיהם" (סיום), לשוננו ל (תשכ"ז), עמ' 37: 'לשם כך [במשמעות 'מישהו' - אב"ה, על פי דברי צרפתי במשפט הקודם] תבוא בלשון המקרא המלה "איש", אינם מדויקים. גם המילה 'אדם' משמשת במשמעות הזאת.
- 2 מטרת המאמר היא להביא את כל המקורות שמצאתי שבהם המילה 'אדם' פירושה איש ולא אישה. על הפסוק "אדם אחד מאלף מצאתי" (קהלת ז, כח) ראה את הדיון בנספח.
- 3 צרפתי (לעיל הערה 2), עמ' 38, מציין שבתרגום אונקלוס המילה 'גבר' איננה מתרגמת את המילה 'אדם'. ואכן לפי המשמעות הרווחת של המילה 'אדם', אין מקום לתרגם אותה במילה 'גבר'. אך כאשר הכוונה לאיש יש מקום לתרגם אותה במילה 'גבר'.
- 4 במשנה המקבילה בעדיות ד, ז המילה "אדם" חסרה בנוסח הדפוסים. אבל בכתב יד קאופמן ובכתב יד פרמא המילה נמצאת. ראה שם בדקדוקי סופרים, הערה ח.

והגמרא אומרת: "ר' יוסנא בשם ר' אחא אדם שגירש את אשתו" [ירושלמי, בבא מציעא א, ה (ח ע"א)].

על העיתוי הנכון לחתונה הברייתא אומרת: "לימדה תורה דרך ארץ שיבנה אדם בית ויטע כרם ואח"כ ישא אשה" (סוטה מד ע"א). התנא הזה משתמש במילה 'אדם' במקביל למילה "איש" שבפסוקים שעליהם דרשתו מבוססת, "מי האיש אשר בנה בית חדש... ומי האיש אשר נטע כרם... ומי האיש אשר ארש אשה" (דברים יט ה-ז).

וכן מצינו את המילה 'אדם' במשמעות איש בהקשר של נישואין. הגמרא אומרת: "אמר רבי תנחום א"ר חנילאי כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא שמחה" (יבמות סב ע"ב) וכן "א"ר אלעזר כל אדם שאין לו אשה אינו אדם" (יבמות סג ע"א).⁵ מבחינת הניסוח ברור ש'כל אדם' בשני מאמרים אלו הכוונה כל איש.⁶ על אישה אי אפשר לומר שאין לה אישה. ייתכן שמבחינת התוכן התכוונו אמוראים אלו לומר שהוא הדין להפך - אישה שאיננה נשואה איננה אדם. אבל הניסוח "שאיין לו אשה" מראה שדבריהם מנוסחים מנקודת ראות של איש דווקא. לכן מסתבר שהמילה 'אדם' בדבריהם הכוונה לאיש. לעומת זאת, ר' אלעזר משתמש בניסוח "כל אדם..." גם במאמר אחר: "ואמר רבי אלעזר כל אדם שאין לו קרקע אינו אדם" (יבמות סג ע"א).⁷ אך שם דומה שהמילה 'אדם' כוללת הן איש הן אישה.⁸

ישנן הלכות אחדות שמשמשות במטבע הלשון "לא ישא אדם אשה", וברור שרק איש יכול לישא אישה. הלכה אחת אומרת: "לא ישא אדם מעוברת חברו ומינקת חברו".⁹ ולא רק הניסוח הוא מנקודת ראותו של האיש; ההלכה עצמה שייכת רק באיש. מצב הפוך, מעובר ומיניק, אינו קיים. והלכה אחרת אומרת: "ר' אליעזר בן יעקב אומר

5 בדפוס אמשטרדם תרט"ו ווינא תרכ"ב הגרסה בשני המאמרים האלה היא "יהודי". גרסה זו אינה מתיישבת עם דרשתו של ר' אלעזר מהפסוק "ויקרא את שמם אדם". ברור שיש כאן שינוי מפני הצנזורה, ואין מקום לפירושים המשונים שהוצעו לגירסה הזאת. עיין תלמוד בבלי עם דקדוקי סופרים השלם, מס' יבמות, בעריכת הרב א' ליס, ח"ב, ירושלים תשמ"ו, עמ' תו, הערה 3. וכן בפסחים קיג ע"ב: "יהודי שאין לו אשה", המילה "יהודי" נוספה בידי הצנזורה; וכבר עמד על כך בעל דקדוקי סופרים שם.

6 במאמרו של ר' אלעזר המילה 'אדם' מופיעה פעמיים. דברינו בפנים מוסבים על הפעם הראשונה: "כל אדם שאין לו אשה". בפעם השנייה: "אינו אדם", הכוונה היא 'בן אדם' באופן כללי. ר' אלעזר אומר שכל איש שאין לו אישה אינו נחשב לבן אדם. את הנקודה הזאת שמעתי מפי פרופ' שמא פרידמן.

7 שני המאמרים מובאים בגמרא זה אחר זה, אך אין זה אומר שהם נאמרו באותו מעמד בדווקא. אבל מכיוון שהם דומים בניסוחם וגם מבחינת התוכן מביעים רעיון דומה, סביר להניח שאכן שניהם נאמרו באותו מעמד.

8 אך הדבר אינו ודאי. ייתכן שאישה נשואה, שלרוב בעלה מפרנס אותה, אינה צריכה קרקע.

9 תוספתא נדה ב, ז (עמ' 643); בבלי יבמות לו ע"ב ומקבילות.

לא ישא אדם אשה במדינה זו וילך וישא אשה במדינה אחרת" (יומא יח ע"ב). גם הלכה זו שייכת רק באיש; לאישה אסור להינשא לשני גברים אפילו באותה מדינה, משום איסור אשת איש. ור' אליעזר בן יעקב מנסח הלכה אחרת בצורה דומה: "ר' אליעזר בן יעקב אומר לא ישא אדם אשתו ודעתו לגרשה" (יבמות לו ע"ב). וגם הלכה זו שייכת רק באיש, שהרי "אשה יוצאה לרצונה ושלא לרצונה. והאיש אינו מוציא אלא לרצונו" (גיטין מט ע"ב).

ברייטא אחרת אומרת: "לא ישא אדם אשה עד שתגדל בת אחותו" [תוספתא, קידושין א, ד (עמ' 276)]. התנא דן במקרה שאיש רוצה לישא את בת אחותו, בהתאם להמלצת חז"ל: "והנושא את בת אחותו... עליו הכתוב אומר אז תקרא וה' יענה" (סנהדרין עו ע"ב). התנא מחדש שאסור לישא קטנה, אפילו בת אחותו. האיסור של נישואין עם קטנה דוחה את ההמלצה של נישואין עם בת אחותו. הלכה זו שייכת רק באיש. הרי קטנה יכולה להינשא, אם אביה מקבל קידושיה עבורה, כפי שהמשנה אומרת: "האיש מקדש את בתו כשהיא נערה" (קידושין ב, א), ורש"י מוסיף: "וכ"ש כשהיא קטנה".¹⁰ לכן התנא ממליץ לאיש שלא לישא קטנה. לעומת זאת, קטן אינו יכול לקדש, כפי שהגמרא אומרת: "קטן דאתי לכלל נשואין לא תקינו רבנן נשואין" (יבמות קיב ע"ב). לכן לא שייך להמליץ לאישה שלא להינשא לקטן. גם רבא משתמש במטבע הלשון הזה. הגמרא אומרת: "אמר רבא... לא ישא אדם אשה לא ממשפחת נכפין ולא ממשפחת מצורעים" (יבמות סד ע"ב). לא ברור לי אם הלכה זו שייכת גם באישה, זאת אומרת אם יש איסור לאישה להינשא לאיש ממשפחת נכפין או ממשפחת מצורעים. בכל מקרה הניסוח הוא מנקודת ראותו של האיש, והמילה 'אדם' הכוונה לאיש.

גם בהקשר של יחסים בין איש ואישה שכבר נשואים קיים שימוש של המילה 'אדם' במשמעות איש. המשנה אומרת: "וכן לא יאמר אדם לאשתו (כתובות ח, ח).¹¹ בספרא נאמר: "באומות אדם מקשט את אשתו ומוסרה לאחר".¹² הגמרא אומרת: "אמר ריב"ל [=ר' יהושע בן לוי] חייב אדם לפקוד את אשתו בשעה שהוא יוצא לדרך" (יבמות סב ע"ב). והלכה דומה מנוסחת באותה צורה במקום אחר: "והאמר רבא חייב אדם לשמח אשתו בדבר מצוה סמוך לווסתה" (פסחים עב ע"ב). וכן הגמרא אומרת: "א"ר יוחנן... כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה" (נדרים כ ע"ב). והגמרא אומרת שר' מאיר סובר: "אסור לו לאדם שישא את אשתו אפילו שעה אחת בלא כתובה" (בבא קמא פט ע"א), וחכמים סוברים: "משהא אדם את אשתו שתים ושלש שנים בלא כתובה"

10 רש"י, קידושין מא ע"א, ד"ה כשהיא נערה.

11 שורה זו חסרה בכ"י אחרים; ראה תלמוד בבלי עם דקדוקי סופרים השלם, כתובות ח"ב, בעריכת הרב מ' הרשקר, ירושלים תשל"ז, עמ' רנא, הע' 57. אבל בכתבי היד הטובים של המשנה השורה נמצאת.

12 פרשת קדושים, יא, יח (מהדרת ווייס, צג ע"ג).

(כתובות נז ע"א). וכן הגמרא אומרת: "ר"מ [=ר' מאיר] סבר אדם רוצה שתתבזה אשתו בב"ד, ור"א [=ור' אליעזר] סבר אין אדם רוצה שתתבזה אשתו בב"ד" (גיטין מז ע"א). וכך יש להבין את הברייתא: "לא יבעול אדם בעילה לכתחילה בשבת מפני שהוא עושה חבורה" (ירושלמי, ברכות ב, ה (ה ע"ב)). הלכה זו שייכת רק באיש; רק הוא עושה חבורה בבעילה.¹³

בסוגיה אחת נסמכו זה לזה שני מאמרים הפותחים בניסוח "אסור לאדם", אף על פי שהמשמעות של המילה 'אדם' באחד שונה ממשמעותה באחר. הגמרא אומרת: "אמר רמי בר אבא אמר רב אסי אסור לאדם שיהלך על גבי עשבים בשבת שנאמר ואץ ברגלים חוטא... ואמר רמי בר אבא¹⁴ אמר רב אסי אסור לאדם שיכוף אשתו לדבר מצוה שנאמר ואץ ברגלים חוטא" (עירובין ק ע"ב). המאמר השני, אף על פי שמבחינת תוכנו אינו קשור למאמר הראשון או למסכת עירובין באופן כללי, נסמך למאמר הראשון, בגלל הדמיון בין שמות בעלי שני המאמרים והדמיון בין ניסוח המסגרת של שתי ההלכות; בשתייהן הפתיחה היא "אסור לאדם" ובשתייהן ההלכה נלמדת מהפסוק "ואץ ברגלים חוטא". וזאת למרות השימושים השונים זה מזה במילה 'אדם' בשני המאמרים. במאמר הראשון המילה 'אדם' הכוונה הן איש הן אישה; הרי איש ואישה שווים באיסורי שבת.¹⁵ במאמר השני המילה 'אדם' הכוונה איש ולא אישה.

בעניין קידושין הגמרא אומרת: "אמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם לקדש את האשה עד שיראנה" (קידושין מא ע"א). ויש מאמר דומה שגם בו נעשה שימוש במילה 'אדם' במשמעות איש, אך שם אין הכוונה לבעל, ולפי מסורת אחת גם המאמר הזה נאמר מפי רב יהודה בשם רב. הגמרא אומרת: "דאמר רב יהודה אמר רב ואיתימא ר' אלעזר אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה" (קידושין מא ע"א). ה'אדם' כאן אינו הבעל אלא האב. וכן בהקשר של חיפוש אחר אישה נעשה שימוש במילה 'אדם' במשמעות איש. הברייתא אומרת: "לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת ת"ח [=תלמיד חכמים]" (פסחים מט ע"א).

13 לכן אין צורך לדון בשאלה האם הניסוח "יבעול" יכול לכלול גם אישה; הלא אישה אינה בועלת אלא נבעלת.

14 בדפוסים כתוב כאן: "חמא". אך בכתב יד מינכן ובכתב יד וטיקן 109 הגרסה גם כאן: "אבא", כמו במאמר הקודם. וכבר כתב על גרסה זו בעל דקדוקי סופרים, הערה פ: "וכ"ה נכון". מסתבר שכוונתו היא ששמות בעלי שני המאמרים חייבים להיות זהים, מכיוון שרק כך ניתן להסביר למה המאמר השני נמצא כאן, אף על פי שהוא דן בנושא אחר. גם הרש"ש מסכים שהשמות בשני המאמרים חייבים להיות זהים, מכיוון שהמאמר השני פותח ב"ואמר". אבל הוא מעדיף את הגרסה "חמא" בשני המאמרים, על פי הרא"ש. כ"י אוקספורד 366 גורס במאמר הראשון "בר אבא" ובמאמר השני "בר אדא". מסתבר שגם במקום השני צריך להיות: בר אבא, כפי שהעיר בעל דקדוקי סופרים שם.

15 ראה ר"ן על הרי"ף, שבת מד ע"א בדפי הרי"ף, ד"ה וכתב ר"ת.

המילה 'אדם' משמשת במשמעות איש גם שלא בהקשר של נישואין. המשנה אומרת: "ואלו יוצאות שלא בכתובה... ומדברת עם כל אדם" (כתובות ז, ו). ברור מאליה שהמילה 'אדם' במשנה הזאת הכוונה לאיש. גם במשנה "מתייחד אדם עם אמו ועם בתו" (קידושין ד, יב) ברור שהמילה 'אדם' הכוונה איש. בספרא נאמר: "והנדה אסורה לכל אדם"¹⁶ והברייתא אומרת: "שני נקבים יש בו באדם: אחד מוציא שתן ואחד מוציא זרע" (בכורות מד ע"ב). והגמרא אומרת: "אמר רב מיקל אדם כל גופו בתער" (נזיר נח ע"ב). ועל זה המיוחס לרש"י אומר: "ואין בו משום לא ילבש גבר שמלת אשה". ברור שהמילה 'אדם' כאן פירושה איש; האיסור של לבישת שמלת אישה שייך רק באיש. וכן שנינו: "שלא יהרהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה" (עבודה זרה כ ע"ב). ההלכה הזאת שייכת רק באיש.

גם במקורות מאוחרים יותר השימוש הזה קיים. בתשובת גאונים כתוב: "אם קידש אדם נערה קטנה"¹⁷ ו"ואם ביקש אדם [לגרש את א]שתו"¹⁸ ובפירוש של גאונים כתוב: "אדם שאנס אשה"¹⁹. רב שר שלום גאון כותב: "ואדם שאירס את האשה"²⁰. בתורתן של ראשונים כתוב: "ואם ביקש אדם לגרש את אשתו"²¹ ו"אדם שנשא אשה"²². ורבנו חננאל אומר: "הנה נמצא כל אדם עם בתו ובת בנו ובת בתו וכולן דינו עמהן בשרפה" (סנהדרין נא ע"א). רש"י משתמש בצירוף 'אדם או אשה'²³. ר' צדקיה ב"ר אברהם הרופא, בעל שבלי הלקט, כותב: "משום שהרבה דברים יעלו על לב הנשים שהן מותרין או שמא שוכחות ועושות דבר שלא כהוגן ואינן יודעות שכר מצוה והפסד עבירה. ואם היא אדם עומד עליהן יותר נזהרות"²⁴. הוא אומר שהנשים חושבות שדבר מסוים מותר או שהן שוכחות ועושות דבר שלא כהוגן. הפתרון הוא ש"יהא אדם עומד עליהן". ומכיוון שהנשים - ומסתבר שהכוונה לכל הנשים - אינן מקפידות כראוי, האדם שעומד עליהן הוא איש. וכן הרב אליעזר ממיץ כותב בעניין לבישת שמלת אישה: "הלכך יזהר אדם שלא יתקן במלבושי נשים"²⁵.

יש מקורות שבהם המילה 'אדם' שייכת לשני משפטים: באחד מהם הכוונה לאיש ובאחר הכוונה היא הן לאיש הן לאישה. המשנה אומרת: "לא יעמוד אדם ברשות היחיד

16 פרשת ויקרא, א, יב (מהד' ווייס, טו ע"ב).

17 פורסם בתוך ש' אסף, תשובות הגאונים, ירושלים תש"ב, עמ' 122.

18 אסף (ראה הערה קודמת), עמ' 123. ההשלמה היא של המהדיר.

19 פורסם בתוך ל' גיצנבורג, גנוזי שעכטער, ספר ב, ניו יורק תרפ"ט, עמ' 402.

20 תשובות רב שר שלום גאון, מהד' ר"ש וינברג, ירושלים תשל"ו, סי' קיב, עמ' קכד.

21 עמ' 27.

22 עמ' 28.

23 פסחים קי ע"א, ד"ה ואי שמע קלא.

24 שבלי הלקט, מהד' ש' באבער, וילנה תרמ"ז, פו ע"א.

25 יראים השלם, מהד' שיף, סי' שפה-שפו.

וישתין ברשות הרבים, ברשות הרבים וישתין ברשות היחיד. וכן לא ירוק" (עירובין י, ה). ההלכה 'לא ישתין' שייכת רק באיש; ההלכה 'לא ירוק' שייכת הן באיש הן באישה. ייתכן שהתנא השתמש במילה 'אדם' במשמעותה הרווחת, בהתאם לחלק השני, ולא ראה צורך להשתמש במילה אחרת עבור החלק הראשון. וייתכן שהתנא התכוון לומר דווקא איש, מפני החלק הראשון, וסמך על השומע שיבין מעצמו שהחלק השני שייך גם באישה.

שתי האפשרויות האלה קיימות גם בכרייתא. הברייתא אומרת שפרצופיהם של בני אדם שונים זה מזה "שלא יראה אדם דירה נאה ואשה נאה ויאמר שלי היא" (סנהדרין לח ע"א). ההסבר הזה מורכב משני חלקים: שלא יראה אדם דירה נאה, ושלא יראה אדם אישה נאה. החלק הראשון שייך הן לאיש הן לאישה; החלק השני שייך רק לאיש.

ומצב דומה קיים במקור מאוחר יותר. בסדר אליהו רבה שנינו: "שלא יעמוד אדם בבקעה להתפלל כדרך שאומות העולם [עושים]. ולא יעמוד ברבים ויתפלל מפני דעת הבריות. לא יעמוד אדם בין הנשים ויתפלל מפני דעת נשים".²⁶ ההלכה הראשונה שייכת הן לאיש הן לאישה; ההלכה האחרונה שייכת רק באיש.

גם הביטוי 'בני אדם' יכול לשמש במשמעות של יצורי אנוש ממין זכר. הברייתא אומרת: "וקפצו עליה בני אדם לקדשה" (כתובות כב ע"א). הגמרא אומרת: "מתקיף לה רב יוסף. היאך סומא מותר באשתו, היאך בני אדם מותרים בנשותיהם בלילה" (גיטין כג ע"א). ובתשובה מתקופת הגאונים כתוב: "וחמורים על בני אדם נדרים ושבועות ואף על נשים".²⁷ וגם בראשונים יש שימוש כזה. הרב אליעזר ממיץ כותב: "ולפי שראיתי בני אדם שלובשים מלבושי נשים".²⁸ והמרדכי כותב: "נראה דבני אדם שיש להם ריבוי שער על ידיהם... לית ביה משום לא ילבש".²⁹

על רקע זה יש לתת את הדעת למשנה "בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטו ויקראו ובבקר יעמדו... ובית הלל אומרים כל אדם קורא כדרכו" (ברכות א, ג). אישה פטורה מקריאת שמע, כפי שהמשנה אומרת.³⁰ ולכן אפשר לומר שהמילה 'אדם' שבדברי בית שמאי ובית הלל פירושה איש; איש מטה ועומד בשעת הקריאה או קורא כדרכו. אך אין הכרח לפרש כן. ייתכן שהם לא ראו צורך להזכיר בהקשר זה מי חייב בקריאת שמע. הרי הלכה זו שאישה פטורה מקריאת שמע איננה מובנת מאליה ואינה הכרחית להבנת ההלכה שנדונה כאן. הם אמרו באופן כללי מי שחייב בקריאת שמע קורא אותה בצורה מסוימת.

26 סדר אליהו רבה וסדר אליהו זוטא, מהד' מ' איש שלום, ווינא תרס"ב, עמ' 46.

27 תשובות גאונים קדמונים, מהד' ד' קאססעל, ברלין תר"ח, סי' נה.

28 יראים השלם, מהד' שיף, סי' שפה-שפו.

29 שבת, סי' שכז.

30 ברכות ג, ג.

וכן אפשר לומר בקשר למשנה "ר' אליעזר אומר ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה" (סוכה ב, ו). אישה פטורה מסוכה, כפי שהמשנה אומרת.³¹ ולכן אפשר לפרש את המילה 'אדם' בדברי ר' אליעזר במשמעות איש; איש חייב לאכול בסוכה ארבע עשרה סעודות. אך אין הכרח לפרש כן. ייתכן שהוא לא ראה צורך להזכיר בהקשר זה מי חייב בסוכה. הוא אמר באופן כללי: מי שחייב בסוכה, חייב לאכול בה ארבע עשרה סעודות. ואולי יש שימוש דומה במשנה "לא יבטל אדם מפריה ורביה אלא אם יש כן יש לו בנים" (יבמות ו, ו). הרי תנא קמא סובר ש"האיש מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה". אך ר' יוחנן בן ברוקא סובר שגם איש וגם אישה חייבים בפרייה ורבייה (שם).

גם הטור משתמש במילה 'אדם' במשמעות איש. הוא כותב: "לא ישא אדם אשה אלא הוגנת לו" (אבן-העזר ב). הלכה זו מבוססת על שני מאמרים בגמרא: "אמר רבה בר בר חנה כל הנושא אשה שאינה הוגנת לו מעלה עליו הכתוב... אמר רבה בר רב אדא ואמרי לה אמר רבי סלא אמר רב המנונא כל הנושא אשה שאינה הוגנת לו אליהו כופתו והקב"ה רוצעו" (קידושין ע ע"א). בניסוח שתי ההלכות האלה המילה 'אדם' איננה נמצאת. המילה 'אדם' היא כנראה מהטור עצמו. לעומת זאת, במקום אחר הטור כותב: "לכך חייב כל אדם לישא אשה כדי לפרות ולרבות" (אבן-העזר א). אך כאן יש אשגרה מדבריו שלפני כן: "יתברך שמו של הקב"ה שהוא חפץ בטיב בריותיו שידע שאין טוב לאדם להיות לבדו". המשפט "שאיין טוב לאדם להיות לבדו", מבוסס על לשון הפסוק "לא טוב היות האדם לבדו" (בראשית ב יח). בפסוק מדובר על מצב האנושות לפני בריאתה של האישה, ואין משם ראייה לשימוש המילה לאחר בריאתה של האישה. לכן אין ראייה מדברי הטור האלה לשימוש כללי במילה 'אדם' במשמעות איש.

הרב חיים חזקיה מדיני מפנה לדרשה אחת שדורשת: "דאפילו על אשה לבד שלא בכללות איש נאמר אדם".³² על הפסוק "הן האדם היה כאחד ממנו" (בראשית ג כב) המדרש אומר: "ועל כרם אדם חסר לב' (משלי כד ל) זו חוה. אמר ר' הונא היכן מצינו שניקראת חוה אדם? כתפארת אדם לשבת בית" (ישעיה מד יג).³³ הרב מדיני אינו מביא חבר לשימוש זה במילה 'אדם'.

במקום אחד במשנה מסתבר שהמילה 'אדם' משמשת במשמעות של אישה בלבד. המשנה אומרת: "איזהו בשת? הכל לפי המבייש והמתבייש. פגם רואין אותה כאילו היא

31 סוכה ב, ה.

32 שדי חמד, ניו יורק תש"ט, קונטרס הכללים, מערכת האל"ף, אות עג; ח"א, עמ' יח ע"א.

33 הדרשה היא בבראשית-רבה, פרשה כא, פסקה ב; מהד' תיאודור-אלבק, ד"צ ירושלים תשכ"ה, עמ' 199. וכבר תרגם יונתן בן עוזיאל את הביטוי "כתפארת אדם": "כתשכחת אתא". אך מבחינת פשוטו של מקרא נראין דברי האבן-עזרא במקום: "יש אומרים נקבה, ואין צורך; רק הטעם כפול". וכן ניתן לומר בקשר לביטוי "כרם אדם".

שפחה נמכרת בשוק, כמה היתה יפה וכמה היא יפה. קנס שוה בכל אדם" (כתובות ג, ז). המשנה הזאת דנה בחיובים השונים המוטלים על אונס ועל מפתה. מטבע הדברים הפוגע - הצד החייב בתשלום - הוא איש, והנפגע - הצד המקבל את התשלום - הוא אישה. בהגדרת בושת המשנה משתמשת בלשון זכר לשני הצדדים: "המבייש והמתבייש". מסתבר שבבא זו של המשנה מקורה בבבא קמא ח, א, ששם מדובר בהקשר כללי של נזיקין. בהגדרת פגם המשנה משתמשת בלשון נקבה, מכיוון שההגדרה הספציפית הזאת של פגם מיוחדת לנערה שנאנסה או נתפתתה. על קנס המשנה אומרת "שוה בכל אדם", זאת אומרת סכום קבוע של חמישים כסף, אין צורך להגדירו עוד.

באיזה אדם מדובר? לא מסתבר שהכוונה לאיש הפוגע; כל איש הפוגע - בין חשוב בין בזוי - משלם קנס באותו סכום. גם אם אפשר להעלות על הדעת שמעמדו של האיש משפיע על התשלום, בדומה לבושת, קשה לומר שזה הקובע היחיד. הרי האישה היא הנפגעת וצריך להביא גם את מצבה בחשבון. מסתבר שהכוונה היא לאישה הנפגעת. המשנה מחדשת שבקנס, בניגוד לחיובים האחרים, כל אישה שווה; מעמדה של האישה אינו משפיע על גובה התשלום. וכך פירשו רש"י והרמב"ם. רש"י כותב: "וכן נ' של אונס ושל מפתה שוים בכל הנשים".³⁴ והרמב"ם כותב: "קנס שוה בכל, אחד הבא על בת כהן גדול ואחד הבא על בת כהן גדול ומזרת".³⁵ לפי זה יש כאן שימוש במילה 'אדם' במשמעות אישה בלבד.

גם במאה העשרים יש שימוש של במילה 'אדם' במשמעות איש. הרב בן-ציון מאיר חי עזיאל דן בבעיית הצניעות של טבילת גיורת בפני בית דין. הוא אומר שישנם מקומות שבהם המקווה של הנשים נמצא צמוד לבית מרחץ כללי של נשים. שם הבעיה גדולה יותר: "והואיל ומצד הדין לא הותר לכל אדם, ומכל שכן לרבני ישראל, להכנס לתוך מרחץ של נשים בשעה שהן מתרחצות".³⁶ כמוכן הכוונה כאן רק לגברים; לנשים מותר להיכנס לתוך מרחץ של נשים.

אין בידי הסבר איך התפתח המצב הזה: האם הפירוש הבסיסי של המילה 'אדם' כולל הן איש והן אישה ומשם התרחב גם לשימוש במשמעות איש ולא אישה או להיפך. אך הנתונים מדברים בעד עצמם. לפעמים המילה 'אדם' משמשת במשמעות יצור אנוש ממין זכר, ובמקומות ספורים גם במשמעות אישה בלבד.

34 שבועות לג ע"א, ד"ה משום בושת ופגם.

35 הלכות נערה בתולה, פ"ב ה"ג.

36 משפטי עזיאל, ת"א תרצ"ה, ח"א, יו"ד, יג.

נספח: אדם אחד מאלף

על רקע זה אפשר להציע הסבר לפסוק שנתקשו בו המפרשים, "אדם אחד מאלף מצאתי ואשה בכל אלה לא מצאתי" (קוהלת ז כח). כבר עמדו על כך שמההקשר מתבקש שבראש הדברים תבוא מילה שמשמעותה איש.³⁷ פרופ' רוברט גורדיס מסביר את המילה 'אדם' על פי עיקרון שהוא מכנה "abstraction". לפי העיקרון הזה, כאשר מילה כללית ומילה ספציפית באות בהקשר אחד, המילה הכללית כוללת רק את הפריטים שאינם כלולים במילה הספציפית. כאן קבוצה מוגדרת - נשים - מוזכרת בהקשר, ולכן המילה 'אדם' פירושה כל שאר בני אדם, זאת אומרת גברים. וכך, לדעתו, יש לפרש את הפסוקים "אל האשה" ו"לאדם אמר" (בראשית ג טז-יז). והוא מביא ראיה לדבריו מהשימוש הרווח אצל חז"ל במילה 'גויים' במשמעות בני עמים למעט יהודים, זאת אומרת אינם יהודים, ובמילה 'ישראל' במשמעות אחד מבני ישראל שאינו כוהן או לוי.

אך אין הנדון דומה לראיות. בפסוק "ולאדם אמר" ניתן לפרש את המילה 'אדם' כשם פרטי.³⁸ אמנם ההסברים שלו למילים 'ישראל' ו'גויים' נכונים הם בפני עצמם. ועל דוגמות אלו אפשר להוסיף את השימוש במילה 'לוי' במשמעות לוי שאינו כוהן. למשל הגמרא אומרת: "ואמר אביי נקטינן אין שם לוי קורא כהן" (גיטין נט ע"ב). הרי כל כוהן משבט לוי הוא, וכשיש כוהן איך אפשר לומר שאין לוי? ברור שהמונח 'לוי' פירושו לוי שאינו כוהן. אך הקבוצות המסומנות האלה הן מיעוט מתוך הקבוצות הגדולות; גם בלי הקבוצות המסומנות המילים הכלליות עדיין כוללות את רוב הפריטים השייכים לקבוצה. לכן ניתן להשתמש בהן במשמעות מצמצמת, כלומר הכול למעט קבוצה מסומנת. ישראל הם המעט מכל הגויים, ולכן ניתן להשתמש במילה "גויים" במשמעות עמים שאינם יהודים. וכן כוהנים ולויים הם חלק קטן מתוך בני ישראל, ולכן ניתן להשתמש במילה "ישראל" במשמעות אחד מבני ישראל שאינו כוהן או לוי. וכוהנים הם חלק קטן משבט לוי, ולכן להשתמש במילה 'לוי' במשמעות לוי שאינו כוהן. לעומת זאת נשים אינן מיעוט, ואין לומר שהמילה 'אדם' משמשת במשמעות בני אדם שאינם נשים.

ועוד המילים 'גוי' 'ישראל' ו'לוי' משמשות במשמעות המצמצמת אפילו בהקשרים שהקבוצה המסומנת אינה מוזכרת בהם. המשמעות המצמצמת של המילים האלה ידועה ונפוצה, ואין צורך להסתמך על ההקשר המידי להבהיר את השימוש הזה. לעומת זאת בפסוק בקוהלת, לפי פירושו של גורדיס, המשמעות המצמצמת של המילה 'אדם' איננה

Robert Gordis, *Koheleth—The Man and his World*, third edition, Schocken Books: 37
New York 1968, p. 284; את הפירושים שהוא מביא בשם Ehrlich, Levy, Palm. לא מצאתי.

וראה מרדכי זר-כבוד, בתוך דעת מקרא, חמש מגילות, ירושלים תש"ן, במקום.

38 ראה Nahum M. Sarna, *The JPS Commentary – Genesis*, Philadelphia: The Jewish
Publication Society 1989, p. 22 על הפסוק "ולאדם לא מצא עזר כנגדו" (בר' ב:כב) ושם הע' 27.

ידועה ונפוצה. המילה "ואשה", שנמצאת בהמשך הפסוק אחרי המילה "אדם", מבהירה את פירוש המילה "אדם". מי שקורא את המילה "אדם" בראש הפסוק עדיין אין לו המידע שמבהיר את המשמעות המצמצמת של המילה. לכן אין לפרש כאן את המילה "אדם" במשמעות מצמצמת על סמך המשך הפסוק.

לאור המקורות שראינו עד כה, שבהם המילה 'אדם' פירושה איש, אף על פי שהם מתקופת חז"ל, אפשר לומר שכבר בפסוק הזה יש שימוש של המילה 'אדם' במשמעות איש.³⁹ המשמעות הזאת ידועה גם בלי המשך הפסוק. אמנם הן לפי פירושו של גורדיס הן לפי הפירוש המוצע כאן המילה 'אדם' בפסוק הזה פירושה איש ולא אישה. אבל בעוד שגורדיס מסתמך על המשך הפסוק כדי להראות שמשמעות כזאת קיימת, הפירוש המוצע כאן מסתמך על שימוש כללי בלשון.

דיוננו במילה 'אדם' בפסוק הזה יצא מתוך הנחה שמהקשר מתבקש שבראש הדברים תבוא מילה במשמעות איש, כפי שנאמר בפירוש בתחילת הדיון. אבל יש הסבורים שהמילה 'אדם' כאן פירושה יצור אנוש, בהתאם למשמעותה הרווחת. וכך פירוש הפסוק לדעתם: מתוך אלף בני אדם מצאתי אדם אחד טוב, אבל במיעוט הזה לא מצאתי אישה.⁴⁰ לפי זה, כמובן, אין ראייה לשימוש של המילה 'אדם' במשמעות איש במקרא.

39 על השימוש בלשון חז"ל להסביר את לשון המקרא ראה Robert Gordis, "Studies in the Relationship of Biblical and Rabbinic Hebrew", *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, I, New York: The American Academy for Jewish Research 1945, pp. 173–175.

40 ראה חיים אריה גינזברג, קהלת, תל-אביב ירושלים, תשכ"א, עמ' 103, וכן תרגמו על פיו בתוך *The Five Megilloth and Jonah*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, Michael V. Fox, *A Time to Tear Down and a Time to Build up: A Rereading of Ecclesiastes*, Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans Publishing Company, 1999, pp. 270–272 מפרש את המילה "אדם" כאן כמו גינזברג, אך הוא סבור ש"אשה" כאן הכוונה לשידוך.

למוצאה, משמעה והתפתחותה של סוגיית הערווה בבבלי ברכות כד ע"א

אהרן עמית

שאלת קיומן של סוגיות בבליות על משנה זרעים ראויה לעיון מעמיק - כל מקרה לגופו. לעתים, סוגיות שבמקור היו מוסבות על משניות מסדר זרעים, שולבו בבבלי בהקשרים אחרים. לפעמים עורך הבבלי השתמש במונח כגון 'תנן התם' כדי לשלב חומר מעין זה לתוך דיון, אך המונח 'תנן התם' משמש פתיחה לדיון בחומר תנאי ממסכת אחרת, גם כשלא הביאו מן המוכן דיון אמוראי באותו חומר.¹ במאמר זה נדון בדוגמה מרתקת של סוגיא שלמה בעניין ערווה שמקורה בבבלי, וכל כולה מוסבת על משנה חלה ב, ג. במרוצת הזמנים סוגייתנו הועברה מן ההקשר הראשוני שלה על משנה חלה והוסבה על ברייתא המובאת בבבלי ברכות בתוך דיון שעניינו קריאת שמע. העיון המשווה בבבלי ובירושלמי מאפשר לשחזר את הסוגיא הקדומה ולעמוד על התפתחות המרכיבים שחברו ליצירתה. אחת מן הקושיות הבולטות בסוגיא זו היא פשר שילוב דברי האמורא שמואל: "קול באשה ערוה" בה.² במתכונתה הנוכחית, דבריו נראים תלושים למדי, אך השחזור שלנו מאפשר לעמוד על ההקשר המקורי של דברי שמואל: סוגיא בבליית על משנה ממסכת חלה. יש לציין שמעט המחקר הקיים בנושא 'קול באישה ערוה' התעלם מן התייעוד של דברי שמואל בירושלמי חלה.³

- 1 ראו מה שכתבתי בתלמוד האיגוד: מקום שנהגו, פסחים פרק רביעי מן התלמוד הבבלי, עם פרשנות על דרך המחקר, ירושלים, תשס"ט, עמ' 161 והערה 8 שם.
- 2 דברי שמואל מתועדים בסוגיא זו בבבלי, ברכות כד ע"א; בבבלי, קידושין ע ע"א במקצת עדי הנוסח; ובירושלמי, חלה ב, ג (נח ע"ג). במאמרי "שלמא לילתא' האם איסור קול אשה מוזכר בבבלי קידושין ע ע"א-ע"ב?", סידרא ל (תשע"ה), עמ' 121-131 [להלן, "שלמא לילתא"], הוכחתי שדברי שמואל בנוסח הדפוסים בקידושין ע ע"א אינם מקוריים, והם הועברו לבבלי קידושין בשלב מאוחר על פי הסוגיא בבבלי ברכות.
- 3 ראו לאחרונה אדמיאל קוסמן ורות גולן: "A Woman's Voice is 'Erva': The Female's Voice and Silence – Between the Talmudic Sages and Psychoanalysis", *Saints and Role Models in Judaism and Christianity*, Marcel Poorthuis and Joshua Schwartz (eds.), Leiden – Boston 2004, pp. 357-375. במאמר הוא דנים המחברים רק בבבלי ברכות כד ע"א ולא בשאר המקומות שבהם מופיעים דברי שמואל. הרב שאול ברמן תיאר בפרוטרוט את תולדות ההלכה של 'קול באישה ערוה' במאמרו "Kōl 'Isha", *Rabbi Joseph H. Lookstein Memorial Volume*, Leo Landman (ed.), New York, 1980, pp. 45-66. הרב ברמן פותח

נפתח את עיוננו בסוגיא במתכונתה הנוכחית בבבלי ברכות כד ע"א:⁴

אמר מר: זה מחזיר פניו וקורא קריאת שמע.	א ¹
והא איכא עגבות!	א ²
מסייע ליה לרב הונא, דאמר רב הונא: עגבות אין בהם משום ערוה.	א ³
לימא מסייע ליה לרב הונא: האשה יושבת וקוצה לה חלתה ערומה מפני שיכולה	א ⁴
לכסות פניה ⁵ בקרקע, אבל לא האיש.	
תרגמה רב נחמן בר יצחק: כגון שהיו פניה טוחות בקרקע.	א ⁵
[...]	
אמר רבי יצחק: טפח באשה ערוה.	ב ¹
למאי? אילימא לאסתכולי בה - והא אמר רב ששת: למה מנה הכתוב תכשיטין	ב ²
שבחוץ עם תכשיטין שבפנים?	
לומר לך: כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף!	ב ³
אלא: באשתו, ולקריאת שמע.	ב ⁴
אמר רב חסדא: שוק באשה ערוה, שנאמר "גלי שוק עברי נהרות" (ישעיהו מז ב),	ב ⁵
וכתיב "תגל ערותך וגם תראה חרפתך" (ישעיהו מז ג).	

את מאמרו בדיון במקורות התלמודיים בהאי לישנא: The primary Talmudic source ascribing sexual quality to the female voice is a statement ascribed to the Amora Samuel and cited twice in the corpus of the Talmud (עמ' 45). כפי שעולה מהמשך דבריו, ברמן מתכוון לבבלי ברכות כד ע"א ולבבלי קידושין ע ע"א, וגם הוא מתעלם מן האזכור של דברי

שמואל בירושלמי חלה.

על פי דפוס וילנא.

4

הסיוע הוא ממשנה חלה ב, ג, אך הנוסח המקורי במשנה שם הוא "לכסות את עצמה" ולא "את פניה בקרקע" (ראו: משנה זרעים עם שינויי נוסחאות מכתבי-היד של המשנה ועם השוואות להבאות מהמשנה בחז"ל, גאונים וראשונים, הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשל"ה, כרך שני, עמ' שלא). זאת ועוד: אף בסוגייתנו בבבלי אין זו הגרסה המקורית במובאה, שהרי הנוסח המקורי היה גרסת ענף פריז-מינכן (ראו במאמרי "שני ענפי הנוסח של פרק 'היה קורא' בבבלי ברכות ותורמתם להבנת תולדות העריכה של הבבלי", תורה לשמה: מחקרים מדעי היהדות לכבוד פרופסור שמא יהודה פרידמן, ירושלים, תשס"ח, עמ' 223-267 ולהלן ליד הערה 25): "מפני שיכולה לכסות [את] עצמה". ענף פירנצה-דפוס, שממנו ציטטנו בפנים, מושפע מדברי רב נחמן בר יצחק המובאים בהמשך הסוגיא: "תרגמה רב נחמן בר יצחק כגון שהיו פניה טוחות בקרקע". רב נחמן בר יצחק מפרש את דברי המשנה בחלה "לכסות את עצמה" בתיאור "שהיו פניה טוחות בקרקע" ולפי זה "פניה" הן ערוותה. אך אין לפרש על פי רב נחמן בר יצחק את הברייתא המובאת בראש הסוגיא "זה מחזיר פניו וקורא וזה מחזיר פניו וקורא", שעוסקת בבירור בשניים ששוכבים במיטה כשפניהם מופנות לכיוונים מנוגדים (ראו גם בהערה 6).

5

ב ⁶ אמר שמואל: קול באשה ערוה, שנאמר "כי קולך ערב ומראך נאוה" (שיר השירים ב יד).	
ב ⁷ אמר רב ששת: שער באשה ערוה, שנאמר "שערך כעדר העזים" (שיר השירים ד א).	

סוגיא זו מתחלקת לשני חלקים: בחלק הראשון מצאנו דיון בברייתא⁶ שלפיה שניים שישנים ללא בגדים במיטה אחת, מותר להם לקרוא את שמע ובלבד שכל אחד "מחזיר פניו וקורא";⁷ בחלק השני יש דיון בדברים שנחשבים ל'ערוה' אצל האישה. לפי הסוגיא בבבלי במתכונתה הנוכחית, אין קשר ישיר בין החלקים הללו, שהרי מפריד ביניהם דיון בברייתא אחרת,⁸ אך בהמשך דברינו יתברר שבמקור הייתה כאן סוגיא אחת רציפה. בחלק הראשון של הסוגיא מקשה בעל הגמרא על הברייתא המתירה קריאת שמע במיטה אם מחזיר פניו וקורא: "והא איכא עגבות".⁹ טיבו של קושי זה אינו מובן כלל:

6 כפי שמעיד המונח "אמר מר", הברייתא מובאת גם בסוגיא הקודמת לעיל בעמוד זה: "בעי מיניה רב יוסף בריה דרב נחוניא מרב יהודה שנים שישנים במטה אחת מהו? [...] מיתיבי: שנים שישנים במטה אחת זה מחזיר פניו וקורא וזה מחזיר פניו וקורא ותניא אחריתי הישן במטה ובניו ובניו ביתו בצדו" וכו'. נמצא שבמהלך הדיון שם במחלוקת אמוראים מוצגות שתי ברייתות, הראשונה בלשון "מיתיבי" והשנייה בלשון "תניא אחריתי":

[א] מיתיבי: שנים שישנים במטה אחת - זה מחזיר פניו וקורא, וזה מחזיר פניו וקורא;
[ב] ותניא אחריתי: הישן במטה ובניו ובניו ביתו בצדו - הרי זה לא יקרא קריאת שמע אלא אם כן היתה טלית מפסקת ביניהן. ואם היו בניו ובניו ביתו קטנים - מותר.

לאחר הבאתן בסוגיא הקודמת בלשון זה, שתי הברייתות נידונות כל אחת בפני עצמה בסוגיא שלנו הפותחת בלשון "אמר מר". הדיון בברייתא הראשונה הוא החלק הראשון של הסוגיא, ואילו את הדיון בברייתא השנייה לא הבאנו בטבלה זו, ובמקומה סימנו שלוש נקודות בסוגריים מרובעים [...] לנוסח המלא של הדיון הוא ראו להלן בטבלה שליד הערה 31. לברייתות אלו מקבילות בתוספתא ברכות ב, טו, מהד' ליברמן עמ' 9 ובירושלמי קידושין ד, יב (סו ע"ב). אין כאן המקום לדון ביחס בין המקבילות הללו.

7 לפירוש הלשון "יחזיר את פניו" ראו דוד הנשקה, "כיוון התפילה אל הקודש: משנה כפשוטה והדיה בספרות התלמוד", תרביץ פ (תשע"ב), עמ' 7-10. הנשקה כותב: "הלשון בצורה זו עולה אף במקומות נוספים בספרות חז"ל; ובכל ההיקריות עניינו איננו הכיוון שאליו יפנה את פניו, שאזי העיקר חסר, אלא הכיוון שממנו יסב את פניו. כי הביטוי 'יחזיר את פניו' בלא הגדרת הכיוון משמש כאשר החשיבות היא בצד השלילי - שלא יפנה לכיוון הנוכחי" (עמ' 10). ועל פי הגדרה זו הלשון מתאים אף כאן ומתפרש היטב - על הקוראים את שמע במיטה להסיט מבטם איש מרעהו.

8 ראו לעיל הערה 6, ולהלן ליד הערה 31. המדובר בברייתא המוצגת בסוגיא הקודמת בלשון "ותניא אחריתי", הפותחת במילים "הישן במטה ובניו ובניו ביתו בצדו".

9 המילה 'עגבה/עגבות' אינה רווחת בספרות חז"ל, אך מן ההקשר ברור שהיא מתפרשת כמובן buttocks (ראו: מ' יסטרוב, *The Talmud Babli and A Dictionary of the Targumim, The Talmud Literature, New York and Berlin 1926, Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, [להלן: (יסטרוב), עמ' 1040; וא' קוהוט, ערוך השלם, כרך ו', וינה תרפ"ו, עמ' 164-165]. פירוש זה עולה

אם הקורא "מחזיר את פניו" - מדוע יש בעיה? רש"י מפרש בדוחק שהעגבות "נגעו אהדדי", ולכן אפילו פני כל אחד מהשוכבים במיטה מכוונים לצד המנוגד לזה שבו שוכב חברו, בכל זאת אמירת קריאת שמע בעייתית.¹⁰ בעל הגמרא מוסיף מיד לאחר מכן שהבנה זו מסייעת לדברי רב הונא "עגבות אין בהם משום ערוה". מיד לאחר מכן מובא מקור נוסף, משנה חלה ב, ג, ובעל הגמרא מנסה לטעון שאף הוא תומך בעמדתו של רב הונא: "לימא מסייע ליה לרב הונא: האשה יושבת וקוצה לה חלתה ערומה מפני שיכולה לכסות פניה בקרקע אבל לא האיש". גם מהלכה זו משתמע, לדעת בעל הגמרא, שעגבות אינן נחשבות ערוה, שהרי כשהיא יושבת ערומה, עגבותיה של האישה חשופות, מה שאין כן מקום התורף.¹¹ ועם זאת, סדר הדברים בסוגיא מציב קושי: מה הקשר בין עגבותיהם של שני אנשים הנוגעות אלו באלו כשאין נראות לעין, לבין עגבותיה החשופות של אישה היושבת ערומה? ובאיזה הקשר אמר רב הונא "עגבות אין בהם משום ערוה"? אין זה הגיוני שהוא אמר את דבריו על הברייתא "זה מחזיר את פניו וקורא וזה מחזיר פניו וקורא", שהרי אין בברייתא זו שום רמז לבעיה הקשורה ב"עגבות".

בחלק השני של הסוגיא דנים בהגדרת 'ערוה' אצל האישה. בראש הדין מובאים דברי רבי יצחק הקובע ש"טפח באשה ערוה". בעל הגמרא מקשה על דברי רבי יצחק מדברים המובאים במסגרת מימרא של רב ששת¹² שלפיהם "המסתכל באצבע קטנה של אשה כאלו הסתכל במקום התורף". אם אסור להסתכל אפילו על אצבע קטנה של אישה, מדוע יש צורך בדברי רבי יצחק בעניין טפח באישה? בעל הגמרא מתרץ: "אלא באשתו ולקריאת שמע" - כלומר: באופן כללי אסור להסתכל בחלקי הגוף של אישה,

בכירור מן הדרשה המיוחסת לרבי שמלאי בבבלי נדה ל ע"ב: "דרש רבי שמלאי: למה הולד דומה במעי אמו - לפנקס שמקופל ומונח. ידיו על שתי צדעיו, שתי אציליו על ב' ארכובותיו, וב' עקביו על ב' עגבותיו, וראשו מונח לו בין ברכיו". אותה דרשה מובאת ללא ייחוס בויקרא רבה, פרשה יד, ח (מהד' מרגליות, עמ' שיג-שיד). נראה שאין קשר בין המילה בהקשרים אלו לבין המילה המקראית המתפרשת במובן תאוה מינית (ראו למשל יחזקאל כג, יא: "וַתֵּרָא אַחֻזָּתָה אֶהְלִיכָה וַתִּשְׁחַח עֲגָבָתָה מִמֶּנָּה וְאֵת תְּיֻנֹּתֶיהָ מִמֶּנּוּנֶיהָ אַחֻזָּתָה"). האטימולוגיה של המילה אינה ברורה, אך מצאנו בערבית את המילה عجب במובן שורש הזנב או עצם הזנב (ראו: Edward W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, Vol. 5, London, Edinburgh 1874, p. 1957).

10 רש"י ד"ה הא איכא. רבינו חננאל מפרש באופן דומה (מהד' מצגר, עמ' מה). וראו קושיית הרשב"א נגד רש"י (מהד' ברונר, עמ' קמט-קנ). הרשב"א כותב ש"הנכון בעיני מה שפ"י הראב"ד ז"ל". הראב"ד פירש שהקושיא "והא איכא עגבות" אינה מתכוונת לעגבות של השני אלא לעגבות של הקורא עצמו, בבחינת "והיה מחניך קדוש", אך פירוש זה דחוק ביותר, שהרי ברייתא זו והברייתא המובאת לצדה עוסקות בשני אנשים או יותר השוכבים במיטה אחת בשעת קריאת שמע כשהם חשופים זה בפני זה.

11 וכפי שפירש רש"י, על אתר.

12 להלן נראה שמדובר בברייתא.

אפילו באצבעתה הקטנה, אבל רבי יצחק מוסיף שאסור להסתכל גם בטפח גלוי בגוף אשתו בזמן שהוא קורא את שמע. מיד לאחר התירוץ מובאות שלוש מימרות של אמוראים בבליים¹³ שמוסיפות שגם בשער, בשוק ובקול של אישה יש משום ערוה.

ברור שחלק זה של הסוגיא אמור להיות המשכו של החלק הראשון, אבל במתכונתה הנוכחית של הסוגיא, התוכן מקשה להתחקות על יצירת אותו המשך. בחלק הראשון אמר רב הונא שעגבות אין בהן משום ערוה, ואילו כאן אומרים אמוראים אחרים שאפילו טפח באישה, וכן שוקה, שיערה ואפילו קולה, הם אכן ערוה. אם כן, קשה להבין על מה מוסבים דברי האמוראים בחלק השני. וגם ראשונים נחלקו ביניהם אם שלוש המימרות האחרונות בעניין שוק, קול ושער, מתייחסות ל"באשתו ולקריאת שמע" (על פי התירוץ המיועד להסביר את מימרת רבי יצחק בעניין טפח), או שמא האמוראים מתכוונים לאסור דברים אלו בכל זמן ובכל מצב.¹⁴

נוכל להבהיר את תולדות התפתחות הסוגיא בבבלי ואת היחס בין חלקיה לאור השוואה לסוגיא המקבילה בירושלמי חלה ב, ג (נח ע"ג):¹⁵

<p>ה'ל' ד' [= האשה יושבת וקוצה חלתה ערומה מפני שהיא יכולה לכסות] את עצמה אבל לא האיש]</p>	<p>א⁴</p>
<p>הדא אמרה עגבות אין בהן משום ערוה.</p>	<p>א³</p>
<p>הדא דאת אמ' לברכה, אבל להביט אפילו כל שהוא אסור. כהדא דתני: המסתכל בעקיבה של אשה כמסתכל בבית הרחם, והמסתכל בבית הרחם כילו בא עליה.</p>	<p>ב¹ ב³</p>
<p>שמואל אמ' קול באשה ערוה מה טעם "והיה מקול זנותה ותחנף הארץ" וגו' (ירמיהו ג ט).</p>	<p>ב⁶</p>

כל המרכיבים בסוגיא זו מקבילים לחלקים מרכזיים של הסוגיא בבבלי ברכות. ועם זאת, בניגוד לדיון בבבלי המוסב על הברייתא בעניין קריאת שמע "זה מחזיר פניו וקורא וזה

13 אמנם אחת המימרות מיוחסת במקצת העדים לרבי יצחק, אך מדובר באשגרה מדברי רבי יצחק שבראש הדיון. ראו להלן הטבלה שליד הערה 25.

14 ראו מה שכתבתי במאמרי "שלמא לילתא" (לעיל הערה 2), הערה 24. תהום פעורה בין שתי הגישות הללו: לא הרי אזהרה נגד הסתכלות בשוק או בשער של אישה או נגד שמיעת קולה (ואפילו זו מצומצמת לשעת קריאת שמע בלבד), כהרי איסור גורף על חשיפה פומבית של 'ערוות' אלו בכל עת ובכל שעה, בפני כל הגברים שבעולם.

15 בטבלה בטור הימני ציינתי את החלק המקביל בסוגיא בבבלי, על פי החלוקה דלעיל.

מחזיר פניו וקורא", הסוגיא בירושלמי מוסבת על משנה חלה ב, ג, ומדייקת ממנה: "הדא אמרה עגבות אין בהן משום ערוה". ניסוח זה מתאים מילה במילה לדברי רב הונא בבבלי, אלא שבניגוד לבבלי, שלגביו הקשינו מה עניין עגבות אצל קריאת שמע במיטה, בירושלמי ההקשר מובן, שהרי המשנה בחלה דנה בשאלת הפרשת חלה על ידי אישה בעירום. לפי המשנה, מותר לאישה להפריש חלה בעירום שהרי היא יכולה לכסות את עצמה, דהיינו: לדאוג שמקום תורפה לא יחשף - מה שאין כן האיש. עורך הירושלמי מצמצם את ההיתר בעניין חשיפת העגבות: "הדא דאת אמ' לברכה, אבל להביט אפילו כל שהוא אסור" - כלומר: עגבות אינן נחשבות 'ערוה' לצורך הברכה, אבל ברור שאסור לגבר להסתכל בהן. בבבלי, במקום צמצום זה, מצאנו את דברי רבי יצחק "טפח באשה ערוה", המִתְּקֵדִים בדרך דומה. אמנם ניתן להחזיר את הפנים ולקרוא קריאת שמע מבלי להתחשב בעגבות,¹⁶ אבל אסור להסתכל בטפח באישה שדרכו להיות מכוסה, כולל טפח מעגבותיה.

מיד לאחר דברי העורך האוסרים להסתכל בעגבות, מובא בירושלמי תנא דמסייע: "המסתכל בעקיבה של אשה כמסתכל בבית הרחם, והמסתכל בבית הרחם כילו בא עליה".¹⁷ נראה ש"עקיבה" בהקשר זה היא לשון נקיה ל"עגבות" - החלק האחורי של הגוף.¹⁸ תימוכין לפרשנות זו אפשר למצוא בבבלי בבא בתרא נח ע"א, שם אומר רב בנאה: "נסתכלתי בשני עקיביו של אדם הראשון, ודומים לשני גלגלי חמה". דימוי זה מתפרש היטב אם נניח שמדובר בעגבות. וכפי שנרמז בבבלי נדרים כ ע"א: "וכל המסתכל בעקבה של אשה - הויין לו בנים שאינן מהוגנין. אמר רב יוסף: ובאשתו נדה. אמר רבי שמעון בן לקיש: עקבה דקתני - במקום הטנופת, שהוא מכוון כנגד העקב".

הסוגיא בירושלמי מסתיימת במימרא של שמואל שבאה להזהיר אזהרה נוספת: לא רק הגוף של האישה עלול להיות 'ערוה', אלא אפילו קולה הערטילאי. נראה שהכוונה לקול הדיבור של האישה, שהרי הפסוק שמיוחס לשמואל בירושלמי הוא ירמיהו ג, ט: "וְהָיָה מְקַל זְנוּתָהּ וְתַחֲנַף אֶת-הָאָרֶץ", ולא שיר השירים ב, יד, המובא במקבילה בבבלי ברכות: "כִּי קוֹלָהּ עָרַב וּמְרָאֶיהָ נְאוּהָ".¹⁹ הרעיון ברור - קול האישה עלול להוביל לזנות, כפי שעולה מהמשך אותו פסוק בירמיהו: "וְתַנְאֶף אֶת-הָאָרֶץ וְאֶת-הָעָץ".

16 נראה שיש לפרש איהתחשבות זו בעגבות כפי שפירשו רבנו חננאל ורש"י (ראו לעיל, הערה 9). הדוחק, מה עניין עגבות לכאן, נובע מהחלפת מוקד הדיון ממשנה חלה ב, ג לברייתא בעניין קריאת שמע כפי שבהירר להלן.

17 ברייתא זו מקבילה לברייתא המובאת כחלק מדברי רב ששת בבבלי, שמסומנת לעיל ב³. על ההבדלים בין המקבילות של ברייתא זו ראו להלן הערה 33.

18 ראו יסטרוב, מילון, עמ' 1104.

19 השימוש בפסוק זה המתאר קול ערב, מעלה דימוי של זמר דווקא. השוו משנה ערכין ב, ג: "ולא היה מכה באבוב של נחשת אלא באבוב של קנה מפני שקולו ערב". כאן המקום לתקן טעות שנפלה

דברי שמואל תמוהים בהקשרם שבירושלמי. מה עניין קול האישה לכאן? וכי לא די לו לבעל הגמרא להבהיר שההיתר שניתן לאישה לברך כשעגבותיה חשופות, אין לפרשו כהיתר לגברים להסתכל בעגבותיה או בכל מקום אחר בגופה? מה ראה בעל הגמרא להביא את דברי שמואל המחמירים גם בעניין קול האישה, וזאת מבלי לציין את המימרות האחרות שבבבלי ברכות בעניין שוק ושער, המובאות עם המימרא של שמואל שם, השייכות הרבה יותר לענייננו?

עיון משווה בין סוגיית הירושלמי לסוגיית הבבלי יסייע בידנו לשחזר את תולדות המסורות שבשתי הסוגיות ולפתור את הבעיה שהעלינו בקשר למימרא של שמואל בירושלמי. נראה שהסוגיא המקורית הייתה סוגיא בבבלי המוסבת על משנה חלה ב, ג. כידוע אין בבבלי מסכת חלה, ולכן בהעדר הקשר ראוי לסוגיא, שילב העורך את הדברים במסכת ברכות, והסב אותם על קריאת שמע:²⁰

הסוגיא בירושלמי	הסוגיא בבבלי (על פי כתב יד פירנצה) ²¹
<p>הל' ד' [= האשה יושבת וקוצה חלתה ערומה מפני שהיא יכולה לכסות את] עצמה אבל לא האיש]</p> <p>הדא אמרה עגבות אין בהן משום ערוה</p> <p>הדא דאת אמ' לברכה, אבל להביט אפילו כל שהוא אסור.</p>	<p>א' מר: זה מחזיר פניו וקורא ק"ש. והאיכא עגבות! מסייע ליה לרב הונא,</p> <p>דא' רב הונא עגבות אין בהן משום ערוה. נימ' מסייע ליה: אשה יושבת וקוצה לה חלתה ערומה מפני שיכולה [לכסות] פניה בקרקע²² אבל לא האיש.</p> <p>[...]</p> <p>א' ר' יצח' טפח באשה ערוה.</p> <p>למאי? אי לאיסתכולי בה והא' רב ששת למה</p>

במאמרי "שלמא לילתא" (לעיל הערה 2) עמ' 130. שם בשורה האחרונה צריך לומר "ירמיהו ג, ט" ולא "יחזקאל".

20 סביר להניח שהעורך בחר לשלב את הדיון בהקשר זה בגלל הדמיון בין עניין ברכה על הפרשת חלה בעירום לקריאת שמע בעירום.

21 כאן ובהמשך המאמר המובאות מכתבי היד הן על פי מאגר מכון ליברמן. לעיל הבאנו את הסוגיא על פי דפוס וילנא, וכאן - על פי כתב יד פירנצה. כפי שנראה להלן, ענף פירנצה-דפוס מיטיב לשמור על הנוסח המקורי של הסוגיא יותר מענף הנוסח פריז-מינכן.

22 משנה חלה גורסת "שהיא יכולה לכסות את עצמה". הנוסח בכתב יד פירנצה משובש באשגרה מדברי רב נחמן בהמשך: "כגון שהיו פניה טחות בקרקע".

<p>כהדא דתני: המסתכל בעקיבה של אשה כמסתכל בבית הרחם, והמסתכל בבית הרחם כילו בא עליה.</p> <p>שמואל אמ' קול באשה ערוה מה טעם "והיה מקול זנותה ותחנף הארץ" וגו' (ירמיה ג, ט).</p>	<p>מנה הכת' תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים, לומ' לך שכל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסת' במקום התורפה. אלא לאשתו ולקרית שמע</p> <p>א' רב חסד' שוק באשה ערוה שנ' "גלי שוק עברי נהרות" (ישעיה מז, ב) וכת' "תיגל ערותיך כי תראה חרפת'" (ישעיה מז, ג).</p> <p>א' שמו' קול באשה ערוה שנ' "כי קולך ערב ומראך נאוה" (שיר השירים ב, יד).</p> <p>א' רב ששת שיער באשה ערוה שנ' "שערך כעדר העזים" (שיר השירים ד, א).</p>	<p>[1]</p> <p>[2]</p> <p>[3]</p>
--	---	----------------------------------

השוואת הסוגיות מראה בבירור ששתיהן מבוססות על סוגיא בבבליה המוסבת על משנה חלה ב, ג. סוגיא זו כללה, מלבד הציטוט מן המשנה, את היסודות האלה:

1. המימרא של רב הונא "עגבות אין בהו משום ערוה";
2. הערה המגבילה את המימרא של רב הונא לעניין ברכה ולא לעניין הסתכלות;
3. סיוע מן הברייתא "המסתכל" להגבלה זו;
4. שלוש המימרות של אמוראי בבל: רב חסדא, שמואל ורב ששת, המזהירים מפני שוקה, קולה ושערה של אישה, בהתאמה.

הבדל בולט בין שתי הסוגיות טמון בייחוס ההערה "עגבות אין בהן משום ערוה". בירושלמי הדברים אינם מיוחסים לרב הונא והם מוסבים היישר על משנה חלה, ולעומת זאת, בבבלי דברי רב הונא מובאים כתירוץ לקושיא "והא איכא עגבות", ורק לאחר 'תירוץ' מובאת משנה חלה ב, ג. שינוי זה בסדר נובע מהעדר הקשר ראוי לסוגיא כולה בבבלי, מה שהביא את עורך הסוגיא לסדר אותה על ברייתא בעניין קריאת שמע.²³ בעזרת הקושיא המלאכותית על העגבות, הצליח העורך לשלב את דברי רב הונא על הברייתא, ומיד אחר כך הוא מביא את המוקד המקורי של הדין, המשנה ממסכת חלה,

23 והדוחק ניכר, שהרי הברייתא מדגישה שהקוראים אינם מסתכלים איש ברעהו אלא מסיטים את מבטם איש מרעהו (ראו הערה 6 לעיל).

כסיוע לדבריו.²⁴ בסוגיא בירושלמי אין דוחק כזה, שהרי הדברים מוסבים מלכתחילה על משנה חלה.

הסוגיא בבבלי שומרת על צורה קדומה יותר של ההקשר של דברי שמואל. בירושלמי דבריו תלושים, כפי שראינו, ואילו בבבלי מימרתו משתלבת בדיון אמוראי על הברייתא "המסתכל באצבע קטנה של אשה". לשון המימרא, כמו לשון המימרות המובאות ביחד אתה, "שוק באשה ערוה" ו"שער באשה ערוה", מבוסס על המינוח שקדם לה בסוגיא: "עגבות אין בהן משום ערוה". נראה שעורך הירושלמי לא ראה סיבה להביא את המימרות בעניין שוק ושער משום שאלו אינן מוסיפות כלום לקביעה: "אבל להביט אפילו כל שהוא אסור". ועם זאת, דברי שמואל יש בהם משום חידוש: תוספת הקול הערטילאי לחלקי הגוף החשופים. נמצא ש'תלישותה' של מימרת שמואל בירושלמי מוסברת דווקא על סמך העובדה שהיא מחדשת.

בבבלי, כפי שראינו, דברי שמואל בעניין הקול מובאים עם מימרות בעניין השער והשוק. שלוש המימרות מובאות בסדר שונה ובחילופי נוסח בעדים השונים:

פריז	מינכן 95	קטע גניזה ²⁵	אוקספורד	דפוס	פירנצה
אמ' רב שישת שיער באשה ערוה שנ' שערך כער העזים אמ' (ר') (רב) יצחק שוק באשה ערוה שנ'	אמ' רב ששת שער באשה ערוה שנ' שערך כער העזים אמ' רב חסדא שוק באשה ערוה שנ'	אמ' רב ששת שער באש?ה? ערוה ²⁶	וא"ר יצחק שוב באשה ערוה שנא' גלי צמתך חשפי שובל גלי שוק עברי נהרות [...] אמ' שמואל קול באשה ערוה	אמ' רב חסדא שוק באשה ערוה שנ' גלי שוק עברי נהרות [...] אמ' שמואל קול באשה ערוה	א' רב חסד' שוק באשה ערוה שנ' גלי שוק עברי נהרות [...] א' שמו' קול באשה ערוה

24 אף בירושלמי הזיקה בין דברי רב הונא למשנה חלה ב, ג מפורשת, שהרי דברי רב הונא מובאים בלשון "הדא אמרה" המציע היסק מן האמור לפניו. ראו: לייב מוסקוביץ, הטרימינולוגיה של הירושלמי, המונחים העיקריים, ירושלים, תשס"ט, עמ' 165-168.

25 Taylor Schechter NS 329.733.

26 נראה שהייתה השמטה מחמת הדומות על בסיס המילה 'ערוה'.

שנ' כי קולך ערב ומראך נאוה <u>א' רב ששת</u> <u>שיער באשה</u> ערוה שנ' שערך כעדר העזים	שנ' כי קולך ערב ומראך נאוה <u>אמ' רב ששת</u> <u>שער באשה</u> ערוה שנ' שערך כעדר העזים	שנא' כי קולך ערב ומראך נאוה <u>אמ' רב ששת</u> <u>שער באשה</u> ערוה שנא' שערך כעדר העזים	[שנ'] כי קולך ערב ומראך נאה	שנ' כי קולך ערב ומראך נאוה	שנ' כי קולך ערב ומראך נאוה
--	--	--	-----------------------------------	----------------------------------	----------------------------------

במקום אחר הראיתי שעדי הנוסח של הפרק השני של בבלי ברכות מתפלגים לשני ענפי נוסח בבליים ביסודם: ענף פריז-מינכן וענף פירנצה-דפוס.²⁷ בטבלה זו אפשר לראות בבירור שגם הנוסח של סוגיא זו מן הפרק השלישי של בבלי ברכות מתפלג בין כתבי היד פריז ומינכן מחד גיסא, לבין כתב יד פירנצה ונוסח הדפוסים מאידך גיסא. ענף פריז-מינכן גורס את המימרות בסדר זה: רב ששת (שער), רב חסדא (שוק) ושמואל (קול), ואילו ענף פירנצה-דפוס גורס: רב חסדא (שוק), שמואל (קול), ורב ששת (שער).²⁸ במקום "רב חסדא" כתב יד פריז וכתב יד אוקספורד גורסים "רבי יצחק" - אך ברור שנוסח זה הוא שיבוש הנובע מן הדמיון שבין מימרת רב חסדא בעניין השוק החשופה לבין מימרת רבי יצחק בראש החלק השני של הסוגיא: "טפח באשה ערוה".

נראה שענף פירנצה-דפוס שימר את הסדר המקורי של מימרות האמוראים. במקור, דברי האמוראים היו מוסבים על הברייתא בעניין המסתכל באצבע קטנה או בעקבה של אישה, כפי שעולה גם ממיקום מימרת שמואל במקבילה בירושלמי. לקראת פתיחת הסוגיא בבבלי הובאה מימרת רב הונא "עגבות אין בהן משום ערוה".²⁹ על כך הגיב רב חסדא חברו וטען שעגבות, או בלשונו המבוססת על ישעיהו מז, ב, 'שוק באישה', הן אכן 'ערוה'. הגיוני שבסוגיא המקורית מימרא זו הייתה הראשונה בסדרת שלוש המימרות, שהרי היא מוסבת ישירות על דברי רב הונא לאור הברייתא בעניין "המסתכל". כסיוע לדבריו מביא רב חסדא את הפסוק מישעיהו: "גְּלִי שֹׁק עֲבָרִי

27 ראו מה שכתבתי במאמרי "שני ענפי הנוסח של פרק 'היה קורא'" (לעיל הערה 5). שם (בעמ' 225) ציינתי שכתב יד אוקספורד בפרק ב' של בבלי ברכות "משקף לרוב (בכ-70% מכלל הפילוגים) את הענף פירנצה-דפוס", וגם כאן בדוגמה מן הפרק השלישי, כתב יד אוקספורד גורס כמו כתב יד פירנצה והדפוס. בדרך כלל זיהוי ענפי נוסח בפרק תלמודי אחד במסכת אינו תקף בהכרח בפרקים אחרים של אותה מסכת, ואפילו בפרקים סמוכים, אך כאן נראה שיש מתאם. וראו לעיל הערה 5.

28 סדר המימרות בשני הענפים טעון הסבר, שהרי מבחינה כרונולוגית דעתו של שמואל הייתה צריכה לפתוח את הסדרה, אלא שלא הכרונולוגיה קובעת כאן, כפי שנסביר להלן בסמוך.

29 כפי שהדגשנו, בירושלמי אין הדברים מיוחסים לרב הונא, אבל נראה לנו שהבבלי שומר על הייחוס המקורי.

נְהָרוֹת תִּגְלַל עֲרוֹתָהּ גַּם תִּרְאֶה חֲרָפְתָּהּ" (ישעיהו מז, ב-ג). לאחר דברי רב חסדא, המתייחסים ישירות לדברי רב הונא על סמך הפסוק מישעיהו והברייתא בעניין "המסתכל", מביא בעל הגמרא מימרות נוספות של שמואל ורב ששת בעניין קול ושער. כשם שרב חסדא עקץ את הגישה המקלה של חברו בשימוש במילה 'ערווה' על סמך פסוק מן הנביא ישעיהו, כך דרש שמואל על סמך הנביא ירמיהו "וְהָיָה מִקֵּל זְנוּתָהּ [...] וְתִנָּאֵף" (ירמיהו ג, ט) שגם "קול באשה ערוה" כפי שנשתמר בסוגיא בירושלמי. אמנם אין בפסוק זה אזכור מפורש של 'ערווה' אך יש בו אזכור של זנות וחנף, מושגים הקרובים ל'ערווה'. רב ששת התרחק מן המגמה הדרשנית של רב חסדא ושמואל ודרש את הכתוב בשיר השירים "שִׁעְרָךְ כְּעֶדֶר הָעֵזִים" (שיר השירים ד, א). נמצינו למדים שהמסורת בענף פירנצה-דפוס שימרה אל נכון את בסיס הסוגיא, דיון רב הונא ורב חסדא בעניין העגבות והשוק - אם ערווה הן אם לאו.³⁰ מימרות שמואל ורב ששת מצטיירות אל נכון בענף זה כנספחים לדיון בסיסי זה, מה שאין כן בענף פריז-מינכן.

נמצינו למדים שהסוגיא המקורית הייתה מוסבת היישר על משנה חלה ב, ג, שבה שנוי שמוטר לאישה להפריש חלה בעירום. רב הונא דייק מלשון המשנה ש"עגבות אין בהן משום ערוה", ואמוראים בבליים אחרים, ובראשם רב חסדא, מתנגדים לגישתו המקלה ומבססים התנגדותם על הברייתא "המסתכל". בעקבות ברייתא זו קבע רב חסדא ש"שוק באשה ערוה" והביא סימוכין לקביעתו מדברי הנביא ישעיהו.

כפי שכתבנו לעיל, כדי לשלב את הסוגיא הזאת בדיון בבבלי ברכות על קריאת שמע, נדרש עורך הבבלי לשנות את הסדר הפנימי שלה. העורך הסב את דברי רב הונא על הברייתא "שנים שישנים במטה אחת - זה מחזיר פניו וקורא, וזה מחזיר פניו וקורא" בעניין קריאת שמע במקום על משנה חלה. החלק הראשון של הסוגיא הוסב על ברייתא זו, ועורך הסוגיא ביקש להשלים את הדיון בברייתא זו ובברייתא הנלווית "תניא אחריתי: הישן במטה ובניו ובני ביתו בצדו - הרי זה לא יקרא קריאת שמע" וכו'.³¹ בעקבות זאת, החלק השני של הסוגיא המקורית העוסק בעניין 'ערווה' נשאר תלוש למדי, והעורך ניצל את הפער שבין שני החלקים של הסוגיא המקורית (המסומנים בטבלה להלן בסמוך א 1-5, וב 1-3) כדי לשלב בסוגיא דיון בברייתא הנלווית "תניא אחריתי" וכו' בעניין קריאת שמע, כדלהלן (הנוסח של הדיון הנלווה על פי כתב יד פריז):

30 אמנם יש הבדל בין דברי רב הונא לדברי רב חסדא. דברי רב הונא הם דיוק על משנה חלה הדנה באישה שמפרישה חלה בעירום. השאלה בעניין ערווה בהקשר זה מבררת אם מותר לאישה לברך כאשר עגבותיה מגולות. המשנה אינה עוסקת כלל במי שמסתכל באישה. לעומת זאת, דברי רב חסדא ושאר האמוראים מוסבים על דברי רב הונא אך גם על הברייתא "המסתכל על עקיבה של אשה" וכו'. ברייתא זו עוסקת בשאלה אחרת - אם מותר להסתכל בחלקי הגוף של האישה שבדרך כלל מכוסים או לשמוע את קולה.

31 ראו לעיל, הערה 6.

<p>אמר מר: זה מחזיר פניו וקורא קריאת שמע. והא איכא עגבות! מסייע ליה לרב הונא, דאמר רב הונא: עגבות אין בהם משום ערוה. לימא מסייע ליה לרב הונא: האשה יושבת וקוצה לה חלתה ערומה מפני שיכולה לכסות פניה בקרקע, אבל לא האיש. תרגמה רב נחמן בר יצחק: כגון שהיו פניה טוחות בקרקע.</p>	<p>א¹ א² א³ א⁴ א⁵</p>
<p>אמ' מר: אם היו בניו ובני ביתו קטנים מותר. עד כמה? אמ' רפרם בר פפא אמ' רב חסדא: תינוקות בת שלש שנים ויום אחד תינוק בן תשע שנים ויום אחד. איכא דאמרי תינוקות בת אחת עשרה שנה ויום אחד ותינוק בן שלש עשרה שנה ויום אחד. אידי ואידי עד שהיו שדים נכונו ושערך צמח. אמ' לו רב כהנא לרב פפא: התם אמ' רב אע"ג דתניא תיובתא דשמואל הילכתא כותיה, הכא מאי? נימ' להו: אטו כולהו חדא מחוטא מחתיניהו? היכא דאיתמר איתמר, היכא דלא איתמר לא איתמר. א"ל רב מרי לרב כהנא: היה לו שיער ויצא בבגדו מהו? קרי ליה שיער שיער.</p>	
<p>אמר רבי יצחק: טפח באשה ערוה. למאי? אילימא לאסתכולי בה - והא אמר רב ששת: למה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים? לומר לך: כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף [...]</p>	<p>ב¹ ב² ב³</p>

לאור השלמת הדיון בברייתא בעניין קריאת שמע והניתוק בין שני חלקי הסוגיא, חש העורך צורך לבנות מחדש את ההתחלה של החלק השני. הדיון הארוך על הברייתא בעניין קריאת שמע ("אמר מר: אם היו בניו [...] שיער שיער") שהוסף לסוגיא, הפריד בין המובאה ממשנה חלה שבסוף חלקה הראשון לבין פתיחו של חלקה השני, ומכיוון שכך, לא יכול להשאיר על כנו את נוסח הפתיחה שהיה לפניו, שגרס "אבל להביט אפילו כל שהוא אסור". לפיכך, המיר העורך מסורת סתמית זו שהייתה בסוגיא המקורית, במימרא עצמאית של האמורא רבי יצחק "טפח באשה ערוה" (ב 1), שיכולה לעמוד בראש החלק השני של הסוגיא גם במנותק מן המובאה ממשנה חלה.³² הלשון

32 הצורך לייחס את ההיגד לאמורא נובע מן הקושי הסגנוני שבפתיחת דיון בהיגד סתמי. הבחירה באמורא רבי יצחק נובעת כנראה מקרבתו מצד אחד לרב חסדא, שלו מיוחסים דברים דומים בסוגיא ("שוק באשה ערוה"), ומצד שני לרב ששת, שדבריו משמשים להקשות על רבי יצחק מיד

"טפח באשה ערוה" תואם את דברי האמוראים הבבליים שבהמשך הסוגיא: "שוק/קול/שער באשה ערוה". הביטוי המורכב "כל שהוא" הומר במילה אחת בת שלוש אותיות - "טפח", מילה שבכוחה להקביל למילים "שוק", "קול" ו"שער" שבמימרות ההן.

בשלב זה המיר בעל הגמרא את הברייתא "המסתכל" המקורית כפי שנשתמרה בירושלמי, "המסתכל בעקיבה של אשה כמסתכל בבית הרחם", במימרא של רב ששת המצטטת את הברייתא: "למה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים [...] לומ' לך: המסתכל באצבע קטנה של אשה כאלו הסתכל במקום התורף". נראה שהמימרא השלמה המקורית של רב ששת היא המימרא המובאת בסוגיא בבבלי שבת סד ע"א-ע"ב, שהרי שם במוקד הדיון עומדת פסקה ממשנה שבת "בירית טהורה" המזוהה על ידי רב יהודה כ"אצעדה" ולזיהוי זה מובא הפסוק מבמדבר לא, נ: "אֶצְעָדָה וְצָמִיד טַבְעַת עֲגִיל וְכוּמָז" שאותו דורש רב ששת ושאותו הוא מקשר עם הברייתא "המסתכל".³³

והיה שיקול נוסף בהבאת דברי רב ששת. כזכור, הסב העורך את הדיון בערוה ממשנה חלה ב, ג לברייתא "זה מחזיר את פניו" בעניין קריאת שמע. נראה שהעורך רצה לחדד את הקשר בין הדיון בערוה לבין קריאת שמע, ולכן העמיד את דברי רב ששת כקושיא כנגד דברי רבי יצחק והשתמש בקריאת שמע כתירוץ. לדעת העורך, קשה לומר שרבי יצחק מתכוון לאסור להסתכל בטפח גלוי של כל אישה, שהרי לאור דברי רב ששת והברייתא המובאת בהם, עמדה זו היא בגדר 'פשיטא'. לכן מתרץ העורך "אלא

בסמוך. רב ששת מוזכר עם רבי יצחק בבבלי שבת מג ע"ב ובבלי תענית יג ע"ב, ועם רב חסדא הוא מוזכר בבבלי ברכות כז ע"א; מג ע"א. מימרא אחרת של רבי יצחק מובאת סמוך לפני הסוגיא שלנו, בברכות כג ע"ב.

33 במהלך שילובה של הברייתא במימרת רב ששת, הומר הביטוי המקורי "עקיבה של אשה" ל"אצבע קטנה של אשה", אולי משום שהמילה "עקב" היא רב-משמעית, כפי שהראינו לעיל, ולכן אינה ברורה כל צורכה, ואולי בגלל הדמיון בצליל בין המילה "אצעדה" בפסוק שדורש רב ששת לבין המילה "אצבע" בגרסא שלו לברייתא. להצעה אחרת בטעם המרה זו, ראו: David Brodsky, *A Bride without a Blessing: A Study in the Redaction and Content of Massekhet Kallah and Its Gemara*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, pp. 127-129. נראה שהניסוח המקורי של ברייתא זו נשתמר בירושלמי חלה; כמסורת בעלת שתי חוליות: [א] המסתכל בעקיבה של אשה כמסתכל בבית הרחם, [ב] והמסתכל בבית הרחם כאילו בא עליה". בברייתא כפי שהיא מובאת במימרת רב ששת שבבבלי ברכות כד ע"א ובשבת סד ע"ב, מצאנו מקבילה לחוליה א' בלבד, כפי שראינו. הד להתייחסות לרחם ולביאה שבחוליה ב' מצאנו בבבלי נדרים כ ע"א במימרא המובאת בשם רבי אחא ברבי יאשיה: "וכל המסתכל בעקבה של אשה - הויין לו בנים שאינן מהוגנין".

באשתו ולקריאת שמע".³⁴ העורך שאב השראה לתירוץ זה מן הסוגיא המקבילה בבבלי נדרים כ ע"א שהזכרנו לעיל. בסוגיא ההיא מובאת ברייתא מקבילה לזו המופיעה בסוגייתנו, בלשון אחר: "וכל המסתכל בעקבה של אשה - הויין לו בנים שאינן מהוגנין". ומיד לאחר מכן: "אמר רב יוסף: ובאשתו נדה". בעל הגמרא בסוגיא שלנו, שרצה להדגיש את הקשר לקריאת שמע, השתמש בדגם הזה כדי להעמיד את מימרא "טפח באשה ערוה" דווקא באשתו ובקריאת שמע. בפעולה זו הפך למעשה את הסוגיא לסוגיא הלכתית: אסור להסתכל בטפח של אשתו בשעת קריאת שמע, ואסור להסתכל באצבע קטנה של אישה זרה אף שלא בשעת קריאת שמע.

ברם נראה שבכך החטיא העורך את המשמעות המקורית של שלוש המימרות של האמוראים על 'ערוה'. מסגנון המימרות וממיקומן בסוגיא המקורית, לאחר דברי רב הונא המוסבים על משנה חלה ב, ג, נראה שאין מדובר בדעות הלכתיות קלסיות, אלא באמירות רטוריות. בניגוד לגישה המתירנית של רב הונא "עגבות אין בהן משום ערוה",³⁵ אמוראים אלו מבקשים להזהיר מפני הימשכות אחר האישה ומן הסכנה שטומן בחובו המגע החברתי אתה. עם זאת, נראה שגם הם לא ביקשו לאסור הסתכלות בשוק ובשער של אישה ואת שמיעת קולה איסור גורף, אלא ביקשו להזהיר מן הסכנה הטמונה בהסתכלות זו ובשמיעה זו. מימרות אלו הובאו במקור כתגובה לגישה של רב הונא: לא רק עגבותיה של אישה, אלא אפילו שוקה, קולה ושערה, יכולים לעורר תאוה מינית. כדי לחדד את האזהרה מפני הסכנה, האמוראים השתמשו במונח 'ערוה' בדרך רטורית, בניגוד לרב הונא שהשתמש במונח בהקשר ההלכתי של הפרשת חלה בעירום.

וכיוצא בזה מצאנו בסוגיות רטוריות אחרות בבבלי. לשם הדגמה נשווה את הסוגיא שלנו לסוגיא בבבלי סנהדרין נח ע"ב-נט ע"א, האוסרת על הגוי להכות ישראל, לשמור שבת וללמוד תורה:

סוגייתנו	סוגיית סנהדרין
[1] אמר רב חסדא: שוק באשה ערוה, שנאמר "גלי שוק עברי נהרות" (ישעיהו מז ב), וכתוב "תגל ערותך וגם תראה חרפתך" (ישעיהו מז ג).	אמר רבי חנינא: גוי שהכה את ישראל - חייב מיתה, שנאמר "ויפן כה וכה וירא כי אין איש [ויך את המצרי]" וגו' (שמות ב יב). [...]

34 כתב יד פריז, אוקספורד וקטע גניזה (TS NS 329.733) מוספים לפני כן "לא צריכא". כתב יד מינכן 95 גורס: "אלא באשתו ובדברי תורה".

35 דברי רב הונא כפשוטם דנים באישה עצמה ובאמירת ברכה על ידה כשהיא בעירום ולא דווקא בחשיפה בפני הגברים מסביב, אך הניסוח הכולל "אין בהן משום ערוה" מצביע על גישה מתירנית, וייתכן אפילו לפרשו כאילו אין איסור להסתכל בעגבות אישה.

<p>ואמר ריש לקיש: גוי ששבת - חייב מיתה, שנאמר "יום ולילה לא ישבתו" (בראשית ח כב). [...]</p>	<p>[2] אמר שמואל: קול באשה ערוה, שנאמר "כי קולך ערב ומראך נאוה" (שיר השירים ב יד).</p>
<p>ואמר רבי יוחנן: גוי שעוסק בתורה - חייב מיתה, שנאמר "תורה צוה לנו משה מורשה" (דברים לג ד) - לנו מורשה ולא להם. [...]</p>	<p>[3] אמר רב ששת: שער באשה ערוה, שנאמר "שערך כעדר העזים" (שיר השירים ד א).</p>

הסגנון של המימרות בבבלי סנהדרין דומה להפליא לזה שבסוגייתנו. כמו המימרות בסוגייתנו, גם במימרות בסנהדרין הדעה מנוסחת בלשון קצרה: "גוי ש[...] חייב מיתה", ומיד מובא סיוע מפסוק בלשון "שנאמר". כשם שברור שהאמוראים לא התכוונו להמית גויים שעסקו בתורה הלכה למעשה, כך לא התכוונו לומר שהקול של האישה הוא 'ערוה' כפשוטה. מדובר באמירה רטורית ובהפרזה לשם אזהרה.

העמידה על הסוגיא המקבילה בירושלמי חלה ב, ג (נח ע"ג) מניבה פרות. מתוך העיון שלנו בסוגיא ההיא, שוחזרה הסוגיא הבבלית המקורית שהייתה מוסבת על משנה חלה, ונחשף ההקשר הראשוני, וכמותו - המשמעות המקורית של דברי שמואל: "קול באשה ערוה".

היחס לחסרונן של דמויות בספר דניאל - בין ארץ ישראל לבבל *

רבקה רביב

פרק ג בדניאל הוא צומת דרכים מעניין במארג הספר, והוא מעלה שאלות הנוגעות לחסרונן של הדמויות הפועלות. חנניה, מישאל ועזריה, שלושת חבריו של דניאל שהובאו עמו מממלכת יהודה לבבל, נזכרים בפרקים א-ג. החל מפרק ד ועד סוף הספר הם אינם מוזכרים אפילו פעם אחת.¹ פרק ג, שבו מסופר סיפור גבורתם ומסירות נפשם של חנניה, מישאל ועזריה, אחד משיאי הספר, הוא גם הפרק היחידי בספר שבו שמו של דניאל נעדר וגם היעדרות זו צריכה עיון.

המחקר המודרני לא ראה בתופעות הספרותיות הללו שאלות של ממש,² כיוון שהתפיסה שבבסיסו רואה בפרקים א-ו אוסף של סיפורי חצר (court tales)³

* תודתי נתונה לרשות המחקר במכללת "אורות ישראל", שמלגת המחקר שהעניקה לי אפשרה את המחקר ואת כתיבת המאמר המבוסס עליו. כמו כן אני מודה מקרב לב לפרופ' יואל אליצור על העזרה בפענוח הלשוני, לפרופ' ש"י פרידמן, לד"ר גלעד ששון ולקורא מטעם כתב העת "אוקימתא", שקראו את טיוטת המאמר והציעו לי עצות טובות ומקדמות.

1 בתיאור החזון בפרק י נזכרים "אנשים" (דניאל י, ז) שנמצאים עם דניאל, והכתוב נמנע מלזהותם בשמם.

2 אם כי היו בין החוקרים שניסו לתרץ את השאלות הללו: אייספלדט שיער שדניאל נמנע מלקבל את התפקיד המלא שהציע לו נבוכדנצר: הוא נתמנה לרב החרטומים (כפי שמוכר בדניאל ד, ו; ה, יא), דהיינו: כעין ראש האקדמיה של חכמי בבל, ואילו לתפקיד האדמיניסטרטיבי ביקש מנבוכדנצר למנות את חבריו. היעדרם של חכמי בבל מפרק ג, מסביר אפוא את היעדרותו של דניאל ממש. גבריהו הלך בעקבות ההבחנה של אייספלדט. הוא עמד על ההבדלים בין הטקס בבקעת דורא לטקסים בבליים דתיים אחרים, והגיע למסקנה שהטקס המדובר, שאנשי הרוח הבבליים נעדרו ממנו, משקף את הרפורמה הדתית שערך המלך נבונאיד. דה לונג הציעה הסבר המבוסס על תיאורי המקום של ההתרחשות הסיפורית - הסיפור בפרק ג התרחש בבקעת דורא, שמחוץ לעיר בבל ונכחו בו רק שליטים מהפרובינציות, ואילו דניאל וחכמי הארמון נשארו בעיר. מוקד ההתרחשויות שמוכרות בהמשך עובר לארמון המלך בבבל, ומאחר שחברי דניאל נשלחו לפרובינציות, לא סופר עליהם. ראו: אייספלדט, דניאל וחבריו; גבריהו, ה'מינוי' לדניאל; דה לונג, דניאל ט, עמ' 235.

3 בסוף המאה התשע עשרה צוין במחקר המודרני לראשונה הדמיון בין סיפורי יוסף ומגילת אסתר לבין ספר דניאל. מאוחר יותר צורפו עוד ספרים לסוגה הזאת, כמו טוביה, יהודית, אחיקר ועוד. גונקל ובאומגרטנר עמדו על הקשר בין חומרים ספרותיים אלו לסיפורי חצר במזרח הקדום. למוטיבים המשותפים לסיפורי החצר היהודיים, ראו סקירתו המועילה של דיללה בהקדמה שכתב לפירוש ולתרגום לאנגלית שכתב הרטמן לספר דניאל. לאחרונה הציע הולם לחזור ולקרוא את

שלכתחילה לא היה קשר ביניהם. את החלק הראשון של ספר דניאל, המכונה במחקר ספר המעשים, בחר העורך להציג כרצף עלילתי. לשם כך הוא סידר וקישר בין הסיפורים הללו, תוך שהוא מוסיף לטקסטים הסיפוריים אלמנטים של קישור והבהרה.⁴ דא עקא שהללו לא תמיד הצליחו לסגור את פערי המידע או אפילו לצמצמם, והללו נשארו ברצף החדש, כמו למשל השאלות: מה עלה בגורלם של גיבורי סיפור כבשן האש לאחר האירוע, ומדוע דניאל בעצמו נעדר ממנו? קולינס, בביאורו לספר דניאל, מטעים שהיעדרותו של דניאל מפרק ג, היא כשלעצמה תומכת בתפיסה שהסיפורים בפרקים א-ו אינם תלויים זה בזה.⁵ הרטמן טען שהיעלמותם של חנניה, מישאל ועזריה מפרק ד ואילך יכולה להיות מוסברת בדרך דומה.⁶

בעת העתיקה נתפס המקרא כפרי של התגלות אלוהית וכיצירה אחדותית,⁷ וההסברים שהציע המחקר המודרני לתופעות הללו לא עלו על דעתם של הפרשנים הקדומים. במאמרנו נתחקה על הדרך שבה נתפסו התופעות הללו בידי לומדי המקרא הקדומים, למן תרגום השבעים ועד לספרות חז"ל. במרכז הדיון יעמדו מסורות ארץ ישראליות שעסקו בשאלות הללו, והדרך שבה נתפסו אותן מסורות ועוצבו מחדש בתלמוד הבבלי. בדרך זו יתאפשר לנו לפתוח צוהר להבנת תפיסת סוגיות של מסורות נפש בבבל לעומת תפיסתן המקובלת בארץ ישראל.

סיפורי דניאל בהשוואה לסיפורי חצר ממצרים הקדומה שהתגלו והתפרסמו בשנים האחרונות. יומפרים הציע להבחין בסיפורי החצר בספר דניאל בין שני סוגים: בין הסיפורים בפרקים ג, ו, שהם "סיפורי חצר בעימות" ("tales of court conflict"), לסיפורים בפרקים ב, ד, ה, שהם "סיפורי חצר בהתמודדות מוצלחת" ("tales of court contest"). לדבריו, שני סוגים אלו באו להאיר בראייה אופטימית את החיים של יושבי הגולה ולעודדם. ראו: הרטמן ודיללה, דניאל, עמ' 55-61; הולם, סיפורי דניאל; יומפרים, חיים בגולה; קולינס, דניאל, עמ' 39.

4 לדוגמה, קולינס טען שפרק א כולו אינו אלא תוספת של עורך ומלקט הסיפורים שניסה ליצור מסגרת כרונולוגית לסיפורים. לדוגמות נוספות, ראו: קולינס, דניאל, עמ' 35-36.

5 שם, עמ' 35.

6 לדעת הרטמן, סיפורי חנניה, מישאל ועזריה היו נפרדים מסיפורי דניאל, ורק בשלב מאוחר חיברו ביניהם, וזה הסבר מספק להיעלמותם של חברי דניאל מפרק ד ואילך. ראו: הרטמן ודיללה, דניאל, עמ' 161.

7 על המאפיינים המרכזיים של פרשנות המקרא הקדומה ועל ההבדלים בינה לבין הפרשנות המודרנית עמד צ'ילדס, ראו: צ'ילדס, פרשנות מודרנית. והשוו לדבריו של בר בתוך: בר, חקר המקרא.

א. הפרשנות היהודית בימי בית שני והפרשנות הנוצרית הקדומה

בפרשנות המקרא שקדמה לספרות חז"ל, אין הד לשאלות הללו. אמנם בתוספות לפרק ג בתרגום השבעים יש פרטים נוספים הנוגעים לסיפור כבשן האש, ובמרכזן תפילת עזריה⁸ להצלת חברי דניאל⁹ ושיר התהילה לאל שהושר מפי שלושת הרעים בעקבות ההצלה, אבל פרטים הנוגעים למעשיו של דניאל בשעת האירוע ולקורות חייהם של חבריו לאחריו - אין. ב"קדמוניות היהודים", יוספוס מוסיף הבהרה שלפיה נבוכדנצר תגמל את חנניה, מישאל ועזריה על מעשיהם, והם זכו לכבוד גדול משזכו לו קודם לכן.¹⁰

בפרשנות הנוצרית הקדומה לספר דניאל השאלות הללו זוכות להתייחסות מעטה. היפוליטוס¹¹ בפירושו לפרק ג, טז¹² מטעים שדניאל נכח במעמד חנוכת הצלם. לדעתו, דניאל עמד בשקט, מרוחק מחבריו, ועודד אותם בחיוך לעמוד בניסיון. בפירושו לפסוק צז¹³ הוא קובע שלאחר שיצאו הרעים בשלום מן הכבשן, המלך כיבד אותם, והם לימדו עמים שונים לעבוד את האל. מדבריו עולה שניתן להסביר את היעדרם מהמשך הספר ביציאתם למרחקים למשימתם הדתית.¹⁴

לדעתי, אפשר להסיק שהיעלמותן של הדמויות לא הטרידה את הפרשנות שקדמה לספרות חז"ל, למעט בפירושו של היפוליטוס, שאם כי לא הציג את היעלמות הדמויות כשאלה, מכל מקום פירושו נותנים לה מענה. עתה נפנה לספרות חז"ל ונתחקה על הדרך שבה התייחסו חכמים לתופעות הספרותיות הללו.

- 8 בתרגום השבעים בנוסח תיאודוטיון רק עזריה מתפלל, ובנוסח השבעים LXX כל השלושה נושאים תפילה זו. להשוואת המקבילות של תפילת עזריה ושירת הנערים במהדורות השונות, ראו: קולנברגר, מקבילות השבעים, עמ' 681-693. בנוגע להשתלבותן של תפילת עזריה ושירת הנערים במהלך הסיפור נשמעו דעות לכאן ולכאן, ובדרך כלל החוקרים נוטים לראות בהן תוספות מאוחרות שנכתבו בנפרד ולא כחלק מתרגום הטקסט. ראו: דורן, התוספות לדניאל, עמ' 863.
- 9 על משמעות היעדרותה של התפילה להצלה בנוסח המסורה עמד גולדינגי. הוא טען שהיעדרה תורם להרואיות של הסיפור דווקא, שכן משתמע ממנו שחברי דניאל לא קיוו לנס כלל, ונכונותם למות הייתה שלמה. ראו: גולדינגי, תאולוגיה בדניאל, עמ' 658.
- 10 קדמוניות היהודים י, 215 (מהדורת שליט, עמ' 363).
- 11 הפירוש של היפוליטוס (Hippolytus) מרומא לספר דניאל הוא הפירוש הראשון שלו למקרא והוא מתוארך לשנים 202-211 לספירה. ראו: סרטו, פרשנות היפוליטוס.
- 12 בתוך: אבות הכנסייה, היפוליטוס, עמ' 188.
- 13 מספר הפסוק נגזר מכך שהיפוליטוס מפרש את ספר דניאל בגרסת תרגום השבעים, הכוללת תוספות לפרק ג. בנוסח המסורה מדובר בפסוק ל.
- 14 הירונימוס, לעומת זאת, לא עסק בשאלת היעדרותו של דניאל מפרק ג, ובפירושו לפסוק צז טען שחברי דניאל מונו לשופטים בעקבות הצלתם מן הכבשן. ראו: הירונימוס, פירוש לדניאל, עמ' 413.

ב. ההתייחסות לתופעה בחיבורים ארץ ישראלים

על דרשת 'החסרות' ולא רק 'היתרות' עמד היינמן בחיבורו "דרכי האגדה". לשיטתו, חכמים דרשו "עניינים מסוימים שלכאורה מן הראוי להזכירם"¹⁵. חלק מן ההסברים שהציעו חכמים להיעלמותם הספרותית של אנשים שהיה "מן הראוי להזכירם"¹⁶, היו נועזים מאוד מבחינה פרשנית, כיוון שהם מתארים היעלמות מן המציאות. כך למשל, בתואל אבי רבקה, שהיה שותף לדיאלוג עם עבד אברהם, נעלם מן הטקסט כשמגיע הרגע לשלוח את רבקה מביתו.¹⁷ חכמים תוהים על היעלמותו ומנסים לתרצה: "ובתואל איכן הוא? ביקש לעכב וניגף בלילה" (בר"ר, ס [עמ' 652]).¹⁸

את הדיון בפרשת היעלמותם של חברי דניאל אחרי אירוע כבשן האש נפתח במסורות אחדות המובאות בספרות הארץ ישראלית, ולאחר מכן נציג את הדיון בתלמוד הבבלי.

ב.1. היעלמותם של חברי דניאל על פי בראשית רבה, פרשה נו

עיסוק בשאלה זו עולה לראשונה בספרות חז"ל בבראשית רבה פרשה נו, אגב עיונם של חכמים בהיעדרותו של יצחק מהכתוב המתאר את שיבת אברהם אבינו מן העקדה. פרשה זו עוסקת בהרחבה רבה יחסית בדרשת 'החסרות'.¹⁹ בפסקה יא החכמים שואלים על אודות היעדרותו של יצחק מתיאור חזרת אברהם לנעריו והליכתו לבאר שבע: "וַיֵּשֶׁב אַבְרָהָם אֶל נְעָרָיו וַיִּקְמוּ וַיֵּלְכוּ יַחְדָּו אֶל בְּאֵר שָׁבַע וַיֵּשֶׁב אַבְרָהָם בְּבְאֵר שָׁבַע" (בראשית

15 היינמן, דרכי אגדה, עמ' 98. תופעת דרשת 'החסרות' לא נחקרה דיה, ויש מקום לקשור אותה לתופעה מקבילה הקיימת בכל יצירה ספרותית ונוגעת לחלקים הלא מסופרים שלה (non-narrated).

16 ישנן דמויות שנעדרו מן הטקסט וחזרו אליו מאוחר יותר, וגם שם נותנים חכמים טעם להיעדרות, אך מכיוון שלא מדובר בהיעדרות מוחלטת, ההסבר דרמטי פחות, לדוגמה: דינה לא נזכרת בין בני המשפחה בסיפור המפגש עם עשיו בבראשית לו, כג. חכמים שאלו: "דינה היכן היא" (בר"ר עו, ט [עמ' 907]), והטעימו שיעקב החביא אותה בתיבה, או כמו שנראה בהמשך בהסברים שניתנו להיעדרותו של דניאל מסיפור כבשן האש.

17 השו"בין: "וַיֵּצֵן לְבָן וּבְתוּאֵל וַיֵּאמְרוּ מַה יֵּצֵא הַדְּבָר" (בראשית כד, ג) לבין "וַיֵּאמְרוּ אַחִיהָ וְאָמָה" (שם, נה).

18 המובאות מספרות חז"ל שבמאמר זה מצוטטות מתוך 'מאגרים': מפעל המילון ההיסטורי ללשון העברית (אתר אינטרנט, האקדמיה ללשון העברית, האוניברסיטה העברית בירושלים). המובאות מבראשית רבה המוצגות במאגרים מבוססות קודם כול על כתב יד וטיקן 30.

19 בפסקה ה' הדרשן שואל על היעדרותו של יצחק מן הכתוב "וַיֵּבְאוּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר לוֹ הָאֱלֹהִים וַיִּבְנוּ שָׁם אַבְרָהָם אֶת הַמִּזְבֵּחַ" (בראשית כב, ט); בפסקה ז מתבארת היעלמותה של המאכלת, במעבר מפסוק י' "וַיִּשְׁלַח אַבְרָהָם אֶת יְדוֹ וַיִּקַּח אֶת הַמֵּאֲכָלֶת לְשַׁחַט אֶת בְּנוֹ" לפסוק יב: "וַיֵּאמְרוּ אֵל תִּשְׁלַח יָדְךָ אֶל הַנְּעָר וְאֵל תַּעֲשֶׂה לוֹ מְאוּמָה".

כב, יט), והם מציגים שני הסברים: הראשון של ר' ברכיה בשם רבנן, והשני מטעמו של ר' יוסי בן חנינה:

"וישב אברהם אל נעריו". יצחק איכן הוא?
 ר' ברכיה בשם רבנן דתמן:²⁰ שילחו אצל שם ללמד²¹ ממנו תורה. [משל]
 לאשה שהעשירה מפילחה. אמרה: הואיל ומן הפלח הזה העשרתי עוד אינו זו
 מתחת ידי לעולם!
 ר' יוסי בן חנינה אמ' שילחו בלילה מפני העין (בר"ר נו, יא [עמ' 611]).

אגב עיונם של החכמים בהיעדרותו של יצחק מתיאור החזרה מן העקדה, ר' יוסי בן חנינה מציג תופעה ספרותית דומה ממקום אחר: "שמעוה שעלו חנניה מישאל ועזר' מכבשן עוד לא הוזכרו" (בר"ר, שם). בהמשך מציעים החכמים שלושה הסברים להיעלמות:

לאיכן הלכו? ר' לעזר: מתו ברוק.
 ר' יוסה בן חנינה אמ': מיתו בעין.
 ר' יהושע בן לוי אמ': שינו את מקומן והלכו להם אצל יהושע בן יהוצדק
 ללמד ממנו תורה. הדה היא "שמע יהושע" (זכריה ג, ח)²² וגו' (בר"ר, שם).

שלושת ההסברים דרמטיים מאוד. לפי שני ההסברים הראשונים חבריו של דניאל מתו, ולפי השלישי הם עזבו את דניאל והלכו ללמוד תורה מפי יהושע בן יהוצדק.

אם נשווה את שני ההסברים שנתנו החכמים להיעדרותו של יצחק, לשלושת ההסברים שהציעו להיעלמותם של חנניה, מישאל ועזריה, ניוכח ששניים מהם דומים: שני הסבריו של ר' יוסי בן חנינה זהים - עין הרע. הסברו של ר' ברכיה, המובא בשם רבנן דתמן, דומה להסברו של ר' יהושע בן לוי - לימוד תורה. יתר על כן, בהסבריהם של ר' ברכיה ור' יהושע בן לוי מדובר לא רק בשינוי המקום הגאוגרפי לשם לימוד תורה, אלא בשינוי כולל של מסגרת החיים ובקבלת סמכות חדשה - אברהם שולח את יצחק לשהות בבית המדרש בהנהגתם של שם ועבר, וחברי דניאל עוברים מהנהגתו של דניאל להנהגתו הרוחנית של יהושע בן יהוצדק.

אף על פי שבדברי ר' יוסי בן חנינה בנוגע לחברי דניאל מובאים כהוכחה להסברו על יצחק, שלושת ההסברים הובאו בסדר שונה, ודברי ר' אלעזר פתחו את הדיון ולא

20 רבנן דתמן הוא כינוי לחכמי בבל.

21 בכתב יד וטיקן 60: ללמדו, וזו הצורה הלשונית המתאימה להקשר.

22 הכתוב מצוטט ללא המילה "נא", והדרשה קשורה בעיקרה להמשכו של הכתוב: "שָׁמַע נָא יְהוֹשֻׁעַ הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל אֶתְּהוּ וְרַעֲיָהוּ הַיֹּשְׁבִים לְפָנָיִךָ כִּי אֲנֹשִׁי מוֹפֶת הִמָּה" (זכריה ג, ח). גם הדרשה הסמוכה בשם ר' חנינה: "על מנת כן ירד חנניה מישאל ועזריה לכבשן האש על מנת שיעשה בהם מופת", קשורה להמשך הכתוב בזכריה "כִּי אֲנֹשִׁי מוֹפֶת הִמָּה" (שם).

דברי ר' יוסי, מה שיכול להעיד ששלושת ההסברים על חברי דניאל היו מסורת ידועה, שצוטטה כמות שהיא.

הסברו המוזר²³ של ר' אלעזר בבראשית רבה, המובא ללא ראייה מקראית, קשור למסורת אחרת המובאת בשמו, שכרכה את יציאתם של חברי דניאל מכבשן האש עם תגובה חריפה של שומעיו הנכרים של סיפור הצלתם. מסורת זו מובאת בפסיקתא דרב כהנא, כדלקמן:

א"ר לעזר: כשיצאו חנניה מישאל ועזרי' מכבשן האש אמרו את הפסוק הזה.²⁴ את מוצא כיון שעלו חנניה מישאל ועזריה מכבשן האש נתכנסו עליהם כל מלכי אומות העולם, הד"ה דכת' "וּמְתַכְנְשִׁין אַחַשְׁדַּרְפַּנְיָא סַגְנִיָּא וּפְחִוּתָא וְהַדְבָרִי מִלְפָּא חֲזוֹן לְגַבְרִיָּא" (דניאל ג, כז). והיו כל אומות העולם אומ' להם: הייתם יודעין שיש באלהיכם לעשות לכם כל הניסים הללו וגרמתם לו להחריב את ביתו ולהגלות את בניו! והיו כל אומות העו' מרקקין בפניהם עד שעשו אותם גוש של רוק. והיו חנניה מישאל ועזריה מגביהים את פניהם כלפי למעלן ואומ' "לך ה' הצדקה ולנו בושת הפנים" (שם, ט, ז) (פסיקתא דרב כהנא, י [מהדורת מנדלבוים, עמ' 170]).²⁵

המסורת הזאת היא חלק מדרשה העוסקת באירועים המעוררים בושה שבהם נעשה לעם ישראל נס גדול מחד גיסא, ובה בשעה הם חטאו בעבודה זרה מאידך גיסא: בזמן קריעת ים סוף עברה עמם עבודה זרה,²⁶ ובזמן ירידת המן היו שהקריבו ממנו מנחה לעבודה זרה. על שני האירועים הללו וגם על האירוע בכבשן האש קורא הדרשן את הכתוב: "לָךְ אֲדֹנָי הַצְּדָקָה וְלָנוּ בִשְׁתַּת הַפְּנִים" (דניאל ט, ז), הלקוח מהווידוי הגדול שנשא דניאל על חטאי ישראל בימי דריווש. הצירוף "בִשְׁתַּת הַפְּנִים", המופיע גם בפסוק ט

23 גינזבורג הציע לגרוס במסורת שבבראשית רבה "בקור" ולא "ברוק", ולפי הצעתו, הסברו של ר' אלעזר דומה להסברו של ר' יוסי, לפי ששניהם הטעימו שחברי דניאל מתו מיתה טבעית. בימי התלמוד רווחה האמונה שעין הרע והקור הם שני הגורמים העיקריים למותם של בני האדם (כמובא בירושלמי, שבת יד, ג [יד ע"ג]; בבלי, בבא קמא קז ע"ב). בהמשך הוא חזר בו מהצעת תיקון הגרסה, בעקבות הראיה מהמסורת בפסיקתא דרב כהנא. ראו: גינזבורג, אגדות היהודים, עמ' 251 הערה 92.

24 כפי שנראה בהמשך, הכוונה לכתוב בתפילת דניאל: "לָךְ אֲדֹנָי הַצְּדָקָה וְלָנוּ בִשְׁתַּת הַפְּנִים פִּיּוֹם הַזֶּה לְאִישׁ יְהוּדָה וְלְיִשְׁשָׁבִי יְרוּשָׁלַם וְלְכָל יִשְׂרָאֵל הַקְּרִבִים וְהַרְחִקִים בְּכָל הָאֲרָצוֹת אֲשֶׁר הִדְחַתְּמָם שָׁם בְּמַעַלְם אֲשֶׁר מְעָלוּ בְךָ" (דניאל ט, ז).

25 המובאות מפסיקתא דרב כהנא מצוטטות על פי 'מאגרים', שהתקין את כתב יד אוקספורד 151.

26 הקביעה הזאת כבר הופיעה במכילתא דר' ישמעאל, מסכת ויסע, פרשה א, עמ' 153. למקורותיה המקראיים ולגלגוליה לאורך ספרות חז"ל, ראו דיון בתוך: רביב, פרשנות ביאורית, עמ' 51-57.

באותו הקשר, נדיר יחסית במקרא.²⁷ ובפרט קשה הרצף: "לְךָ אֲדֹנָי הַצְדָקָה וְלָנוּ בִשֵׁת הַפְּנִים", שהרי אם ה' עשה עמנו חסד (צדקה), מדוע שנימצא במצב של בושת פנים? שאלות אלו עמדו כנראה בתשתית יצירת המסורת על הבושה בימי דניאל, שהייתה קשורה לפנים. בושה הנגרמת על ידי ריקקה בפנים נזכרת בכמה הקשרים נוספים בספרות חז"ל.²⁸

בפסיקתא דרב כהנא לא כתוב שהם מתו ברוק, כמו שכתוב בבראשית רבה, ובכל זאת מן המסורת עולה שהם נפגעו ביציאתם מכבשן האש, ומסורת זו שימשה תשתית מספיקה לר' אלעזר כדי לענות על שאלת היעלמותם מן הספר.

הפסוק המצוטט בפסיקתא שממנו הסיק ר' אלעזר שמלכי אומות העולם פגעו בחנניה, במישאל ובעזריה, מובא בפרק ג בתיאור יציאתם של השלושה מכבשן האש:

[...] בְּאֲדִין נִפְקִין שְׁדֵרְךָ מִיִּשְׁךְ וְעֵבֶד נָגוּ מִן גּוֹא נִוְרָא. וּמִתְכַּנְּשִׁין אַחַשְׁדֵּרְפָּנִיא סִגְנִיא וּפְחוּתָא וְהַדְּבָרִי מְלָכָא חֲזוֹן לְגַבְרִיא אֱלֹהֵי דִי לֹא שְׁלֵט נִוְרָא בְּגִשְׁמָהוֹן וְשַׁעַר רֵאשֵׁהוֹן לֹא הִתְחַרְךָ וְסַרְפְּלִיהוֹן לֹא שְׁנוּ וְרִיחַ נִוּר לֹא עָדַת בְּהוֹן²⁹ (דניאל ג, כו-כז).

לפי הכתוב בפסוק כז, ראשי הממלכה ראו את חברי דניאל שיצאו ללא פגע. הכתוב אינו אומר דבר לגבי תגובתם, מה שאין כן בנוגע לתגובת נבוכדנצר המלך: מפסוק כח ואילך, הכתוב מתאר את תגובתו הנפעמת של נבוכדנצר למראה העולים מן הכבשן, ובפסוק ל המקרא מלמדנו שנבוכדנצר העלה אותם לגדולה. פרשנותו של ר' אלעזר הנוגעת לתגובת ראשי הממלכה למראה הנס הגדול, עומדת בניגוד לתגובת נבוכדנצר, וייתכן שהיא נשענת על ההנגדה המתוארת בפרק עצמו בין ראשי הממלכה, שהלשינו על חברי דניאל, לבין המלך, המוצג בסופו של הפרק כמוקירם. מוטיב זה של ניסיון שעושים ראשי הממלכה, שרים ומכובדים להפיל את הגיבור היהודי בדרך של הלשנה למלך, ובסופו של הסיפור הגיבור ניצל, מוכר מסיפורי חצר מקראיים נוספים.³⁰ מכל

27 הוא מופיע בעוד שני מקומות בלבד: בתפילת עזרא (עזרא ט, ז) כחלק מתיאור מצבם הירוד של שבי הגולה, ובספר דברי הימים בתיאור הבושה שנגרמה למלך אשור עם השמדת מחנהו בימי חזקיהו (בדברי הימים ב לב, כא).

28 כמו למשל בדברי רב נחמן בשם רבי מנא: "עתידה ע"ז להיות באה ורוקקת בפני עובדיה ומביישתן ובטילה מן העולם" (ירושלמי, עבודה זרה ד, ז [מד ע"א]); או בסיפור על האישה שנדרשה על ידי בעלה לרוקק בפניו של ר' מאיר כדי לבזותו (ויקרא רבה ט, ט [מהדורת מרגליות, עמ' קצב]).

29 תרגום: אז יצאו שדרך, מישיך ועבד נגו [= חנניה, מישאל ועזריה] מתוך האש. והתכנסו האחשדרפנים, הסגנים והפחות ויועצי המלך לראות את האנשים ההם, אשר לא שלטה האש בגופם, ושער ראשם לא נחרך, ומעיליהם לא שוננו, וריח אש לא עבר בהם.

30 כך ניצל דניאל מהלשנת שרי דריווש בפרק ו; מרדכי ניצל מהלשנת המן; יוסף ניצל מהפללתו בידי אשת פוטיפר.

מקום, חייבים להודות שר' אלעזר התרחק מאוד מן העיצוב המקורי של סצנת יציאתם של חנניה, מישאל ועזריה מכבשן האש: את הסצנה ההרואית אפופת הכבוד וההודו³¹, הוא עיצב מחדש כסצנה מורכבת יותר - אמנם המלך מכבד ומתגמל אותם במינויים ממלכתיים, ובכל זאת, אין הדבר מונע את תגובת ראשי הממלכה ואחריהם "כל אומות העולם", הממטירים עליהם בוז ולעג.

הדברים שהטיחו "אומות העולם" בפני חנניה, מישאל ועזריה, מעוררים קושי: מדוע האשימו את חברי דניאל בהאשמה "הייתם יודעין שיש באלהיכם לעשות לכם כל הניסים הללו וגרמתם לו להחריב את ביתו ולהגלות את בניו"? ומדוע דווקא בפניהם רקקו "עד שעשו אותם גוש של רוק"? והלא דווקא חנניה, מישאל ועזריה היו צדיקים, ובוודאי שצדקותם בסיפור כבשן האש מלמדת שלא הם שגרמו להחרבת המקדש ולגלות?³² אליצור הטעימה שר' אלעזר בא ללמד על גודל האחריות המוטלת על נציגי הציבור ומנהיגיו לדאוג שהעם לא יחטא.³³ ששון הציע כיוון אחר:³⁴ לדעתו, ייתכן שבעל המדרש שם בפי "אומות העולם" טענה שנתנה מענה לשאלה תאולוגית חריפה שהתעוררה בעקבות המציאות הקשה שהחמירה לאחר החורבן בית שני. מדובר בתקופת שעבוד וחורבן, ללא נסים גלויים, שבה התנהלות הבורא לא נשאה פנים לישראל כפי שהיה בתקופת המקרא. התנהלות זו עלולה הייתה להוביל למסקנות בעייתיות, כמו למשל שהאל כרת מחדש ברית עם עם (ישראל) אחר (הנצרות); שכוחו של האל (עתיק היומין) נחלש במהלך השנים. סיפורי הנסים הגלויים בספר דניאל, שהתרחשו אחרי חורבן בית ראשון, מוכיחים אפוא שלאולהי ישראל יש כוח: "הייתם יודעין שיש באלהיכם לעשות לכם כל הניסים הללו". אם כן, החורבן המתמשך הוא פרי חטאיהם של ישראל; "וגרמתם לו להחריב את ביתו ולהגלות את בניו", וממילא אין חלילה מקום להסיק מסקנות אחרות.³⁵

- 31 בדומה לדרך שבה עוצבה בשירת הנערים בתוספות לפרק ג בתרגום השבעים.
- 32 בהמשך נראה כיצד המסורת המקבילה בתלמוד הבבלי מיישבת את הקשיים הללו.
- 33 היא קישרה זאת לקטע נוסף המיוחס לר' אלעזר, המובא בתלמוד הבבלי (ברכות לב ע"א), ובו מוטלת אחריות על המנהיג (משה רבנו) להגן על הציבור שהוא מופקד עליו, וגם בו מופיע המושג בושט פנים. ראו: אליצור, אמוראי א"י, עמ' 71.
- 34 אני מודה לד"ר גלעד ששון שהערותיו לטיוטה של המאמר הולידו את הרעיון הזה.
- 35 כדאי לציין שהמוטיב של הטלת אשמה על האחר בנוגע להחרבת המקדש קיימת גם במסורת אחרת במדרש נתחומא המתייחסת לפתרון חלום נבוכדנצר בפרק ב. לפי מסורת זו, כששמע נבוכדנצר שאילו היה המקדש קיים, יכול היה למצוא בקלות פותר לחלומו, כעס על חכמי בבל שיעצו לו להחריב את המקדש וביקש לאבדם: "אמ' להם וכך היה בית המקדש יפה ונתתם לי עצה שאחריבנו. מיד כעס י'אמר לה'הוֹבְדָה לְכָל חֲכָמֵי בְבֶל. וְדָתָא נְפָקְתָּ וְחֲכִימָיָא מְתַקְטְלִין וְבָעוּ דְנִיָּאל וְחֲבָרְוּהִי לְהִתְקַטְלָהּ' (דניאל ב, יב-יג)" (נתחומא, מקץ, ד [מצוטט על פי כתב יד קיימברידג' 1212]). נתחומא הטיל נבוכדנצר את האחריות על חכמי בבל שהשיאוהו עצה גרועה, ובפסיקתא דרב כהנא הוטלה אשמת החורבן על מעשיהם הרעים של ישראל.

נחזור לדיון בשני ההסברים הנוספים שהובאו בבראשית רבה פרשה נו, להיעלמותם של חנניה, מישאל ועזריה. הסברו הדרמטי הקצר של ר' יוסי בן חנניה "מתו בעין" מובא אף הוא ללא ראייה מקראית, והוא קשור לתפיסה שרווחה בין החכמים, שלפיה רבים מבני האדם מתים בשל פגיעת עין הרע, כדברי רב ור' חייא בתלמוד הירושלמי: "תשעים ותשעה מתים בעין ואחד בידי שמים" (ירושלמי, שבת יד, ג [יד ע"ג]).³⁶ לא ברור מדברי ר' יוסי מי נתן בהם את עיניו ומתי, וייתכן שגם הסברו מבוסס על הכתוב בפרק: "וּמִתְפַּנְּשִׁין אַחֲשֶׁר־פָּנְיָא [...] חֲזִין לְגַבְרֵיָא אֱלֹהִי" (דניאל ג, כז).

לפי שני ההסברים הראשונים, מסתבר שחנניה, מישאל ועזריה מתו סמוך ליציאתם מן הכבשן, ואילו לפי ההסבר של ר' יהושע בן לוי הם חיו עוד שנים רבות לאחר האירוע: "שינו את מקומן והלכו להם אצל יהושע בן יהוצדק ללמד ממנו תורה. הדה היא 'שמע יהושע' (זכריה ג, ח) וגו'". מן הכתוב המצוטט מזכריה "שָׁמַע נָא יְהוֹשֻׁעַ הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל אֶתֶּה וְרַעֲיָה הַיִּשְׁבִּים לְפָנָיָהּ כִּי אֲנֹשִׁי מוֹפֵת³⁷ הִמָּה" (שם), ניתן להסיק שלדעתו של ר' יהושע בן לוי, חברי דניאל עלו לארץ ישראל עם יהושע בן יהוצדק וזרובבל בימי כורש,³⁸ והם חיו עד לימי זכריה הנביא בשנה השנייה לדרישות הפרסי, עם חידוש בניית המקדש.³⁹ יוצא אפוא שלדעת ר' יהושע בן לוי חברי דניאל האריכו ימים מימי נבוכדנצר עד לימיו של דרישות הפרסי.

ההסבר של ר' יהושע בן לוי אינו מבאר את היעלמותם של חנניה, מישאל ועזריה מספר דניאל כלל. התאריך האחרון המצוין בספר דניאל הוא השנה השלישית לכורש (דניאל י, א), ואם כן, היינו מצפים שהם יוזכרו בפרקי הספר, בפרט בפרקים ד-ו. לפיכך, נראה שכוונת ר' יהושע בן לוי הייתה שנוצר נתק בין דניאל לחבריו לאחר סיפור כבשן האש, והם עברו לחסותו הרוחנית של מנהיג אחר, יהושע בן יהוצדק, עמו הם עלו ארצה מאוחר יותר.⁴⁰ ההסבר: "שינו את מקומן והלכו להם אצל יהושע בן יהוצדק ללמד

36 מצוטט על פי כתב יד ליידין 3. דברי רב מצוטטים כך גם בדברים רבה, עקב (מהדורת ליברמן, עמ' 80).

37 כפי הנראה ר' יהושע בן לוי מבאר את המילה "מופת" כנס, כמו שמובא בהמשך לדבריו בבראשית רבה: "ר תנחום ביר' אבונה בשם ר' חנניה: על מנת כן ירד חנניה מישאל ועזריה לכבשן האש. על מנת שיעשה בהם מופת" (בר"ר נו, יא [עמ' 612]). בתלמוד הבבלי זוכה ההסבר לחיזוק בדמות תוספת זו: "ומאן אינון אנשים שנעשה להן מופת? הוי אומ' חנניה מישאל ועזריה" (בבלי, סנהדרין צג ע"א).

38 ראו: זורא ב, ב; ג, ג; ח; סדר עולם, פרק כט (מהדורת מיליקובסקי, עמ' 318).

39 ראו: זכריה א, א; ז, א.

40 הד לניתוק בין דניאל לבין יהושע בן יהוצדק יכול לבוא לידי ביטוי בפסיקתא רבתי, ו (מהדורת איש שלום, כג ע"ב) המזוהה את ששבצר עם דניאל. על פי הזיהוי הזה יוצא שיש להפריד בין עליית ששבצר-דניאל ארצה, המתוארת בעזרא פרק א, לבין עליית ההמונים ובראשם זרובבל ויהושע בן יהוצדק, המתוארת בפרק ב. בשיר השירים רבה מכונה עליית דניאל באופן סתמי, ללא אזכור חנניה, מישאל ועזריה: "דניאל וחברתו עלו באותה שעה. אמרו: מוטב שנאכל סעודת ארץ ישראל

ממנו תורה" לא מתאר אפוא את עלייתם ארצה אלא את השלב שקדם לה, שבו עזבו את חברת דניאל ועברו למקום אחר ולסמכות רוחנית חדשה.

ב.2. דניאל וחבריו בחנוכת הצלם על פי שיר השירים רבה, פרשה ז

מסורת נוספת השופכת אור על שאלת היעלמותן של הדמויות, נמצאת בחיבור שיר השירים רבה, פרשה ז. מסורת זו מובאת בקשר לכתוב בשיר השירים: "זאת קוֹמַתְךָ דְמַתָּה לְתִמְר וְשִׁדְיָךְ לְאַשְׁכְּלוֹת. אֲמַרְתִּי אֶעֱלֶה בְתִמְר אַחֲזֶה בְּסִנְסִינִי" וגו' (שיר השירים ז, ח-ט), כחלק מדרשה שפותחת בשאלה אם עבדו ישראל עבודה זרה בימי נבוכדנצר. בדרשה מוצגות שתי דעות: אחת של ר' שמעון בר יוחאי, שלפיה בימי נבוכדנצר פסקה עבודה זרה בישראל,⁴¹ ודעה נוספת, המובאת בשם החכמים, שלפיה לא פסקה עבודה זרה מישראל באותה שעה.⁴² לפי המסורת הזאת לפני שהחל האירוע פנו חנניה, מישאל ועזריה לדניאל בשאלה כדלקמן:

נבוכדנצר העמיד צלם והפריש מכל אומות ואומות שלשה >שלשה, ושלשה מכל ישראל. וחנניה מישאל ועזריה שהיו השלשה מישראל. עמדו ומיחו על עצמן ולא עבדו עבודה זרה. הלכו להם אצל דניאל. אמרו לו: רבינו דניאל, נבוכדנצר העמיד צלם והפריש מכל אומה ואומה שלשה >⁴³ שלשה ולכן

ונברך על ארץ ישראל" (שיר השירים רבה ה, א, ה [מצוטט על פי כתב יד וטיקן 76]). הצירוף "דניאל וחבורתו" נמצא בספרות חז"ל בעוד הקשרים: "ור' ובית דינו מתירין מה שאסר דניאל וחבורתו" (ירושלמי, שבת א, ד [ג ע"ד]); "הנצנים נראו בארץ" (שיר השירים ב, יב). כגון דניאל וחבורתו, מרדכי וחבורתו, עזרא וחבורתו" (פסיקתא דרב כהנא, החדש הזה, ט [מהדורת מגדלבוים, עמ' 96; מצוטט על פי כתב יד אוקספורד 151]).

41 בבבלי מסכת מגילה מוצג ר' שמעון בר יוחאי בדרך הפוכה, כמי שסובר שלא פסקה עבודה זרה בימי נבוכדנצר, וישראל השתחוו לצלם שהקים: "שאלו תלמידיו את ר' שמעון בן יוחאי: מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל באותו הדור כלייה? [...] אמ' להם: מפני שהשתחוו לצלם" (בבלי, מגילה יב ע"א [כתב יד ניו יורק - Columbia X 893 T 141]).

42 זו גישה חריגה בחיבור שיר השירים רבה, שבאופן שיטתי נמנע מלהציג פרשנות ביקורתית על עם ישראל. ראו מסקנתה של קדרי על מגמותיו של החיבור: קדרי, שיר השירים, עמ' 384. לדעת הדרשן, לשיטת ר' שמעון בר יוחאי מתאימה הדעה שלחנוכת הצלם בבקעת דורא הוזמנו מכל אומה רק שלושה נציגים, ולשיטת חכמים מתאימה הדעה שהוזמנו מכל אומה עשרים ושלושה נציגים. ההסבר לשיטת החכמים הוא שאם הוזמנו יותר משלושה אנשים מישראל ורק חנניה, מישאל ועזריה סירבו להשתחוות לפסל, ניתן להסיק שכל האחרים כן השתחוו לצלם, ומכאן שלא פסקה עדיין עבודת האלילים בישראל.

43 בכתב יד וטיקן 76 ישנו דילוג מחמת הדומות. בכל יתר עדי הנוסח השלמים (כתב יד פרנקפורט 133.6, כתב יד מינכן, וכתב יד אוקספורד 102) הקטע קיים, למעט צירוף המילים בתחילתו: "ושלשה מכל ישראל" הנמצא רק בדפוס.

הפריש מכל ישראל. מה את אומ' לכו: ⁴⁴ נסגוד ליה או לא. אמ' להן: הרי הנביא לפניכם לכו אצלו.

הלכו להם מיד אצל יחזקאל. אמרו לו כמו שאמרו לדניאל: ניסגוד ליה או לא. אמ' להם: כבר מקובל אני מישעיה רבי "חבי כמעט רגע עד יעבר זעם" (ישעיה כו, כ). אמרו ליה. מה את בעי דיהון אמרין: הדין צלמא - סגדין ליה כל אומיא?! >אמר לון: ומה אתון אמרין? אמרין ליה: אנן בעינן ניתן ביה פגם דנהוי תמן ולא נסגוד ליה, בגין דיהון אמרין: הדין צלמא - כל אומיא ⁴⁵ סגדין ליה לבר מישראל! אמ' להם: אם כדעתכם המתינו לי עד שאמלך בגבורה. הה"ד "ויבאו אלי אנשים מזקני ישראל וישבו" (יחזקאל יד, א). ומי היו. זה חנניה, מישאל ועזריה.

אמ' לפני הקב"ה: רבונו של עולם חנניה מישאל ועזריה מבקשין ליתן נפשם על קדושת שמך. מתקיים את עליהון או לא? אמ' לו: איני מתקיים עליהון. הה"ד "בן אדם דבר את זקני ישראל ואמרת אליהם...הלדרוש אותי אתם באים" (שם, כ, ג) מאחר שגרמתם לי להחריב ביתי ולשרוף היכלי ולהגלות בני לבין האומות ואחר כך אתם באים לדרשני?! "חי אני אם אדרש לכם" (שם).

באותה שעה בכה יחזקאל וקונן והילל בעצמו ואמ': ווי לשונאי ישראל, אבדה שארית יהודה, שלא נשתייר מיהודה אלא אלו בלבד. שני' "ויהי בהם מבני יהודה דניאל חנניה מישאל ועזריה" (דניאל א, ו) וזו תשובה באה להן? והוה בכה ואזיל.

כיון דאתא אמרו ליה: מה אמ' לך הקב"ה. אמ' להם: אינו מתקיים עליכם. אמרו לו: בין מתקיים בין שאין מתקיים אנו נותנין נפשותינו על קדושת שמך.

תדע לך שהוא כן. שעד לא באו אצל יחזקאל מה אמרו לו לנבוכדנצר "לֹא חֲשַׁחִין אֲנַחְנָה עַל דְּנָה פְּתָגָם לְהִתְבוּתָךְ. הֵן אִיתִי אֱלֹהֵנָא דִּי אֲנַחְנָא פְּלַחִין יְכַל לְשִׁיזְבוּתְנָא" (שם, ג, טז-יז). לאחר שבאו אל יחזקאל ושמעו התשובה אמרו לנבוכדנצר: "וְהֵן לֹא יָדִיעַ לְהוּא לָךְ מְלָפָא" (שם, יח) בין מציל בין לא מציל בין משזיב או לא "יָדִיעַ לְהוּא לָךְ מְלָפָא" (שם), "לֹא נִסְגָּד" (שם). ⁴⁶

44 כך בכתב יד וטיקן 76 ובכתב יד פרנקפורט 311. בדפוס: לנו.

45 בכתב יד וטיקן 76 יש דילוג מחמת הדומות והושלם על פי דפוס ראשון קושטא.

46 הכתוב מצוטט בחלקו. במקרא כתוב: "יָדִיעַ לְהוּא לָךְ מְלָפָא דִּי לֹא־לְהוּא לֹא אִיתְנָא פְּלַחִין וּלְצֻלָם דְּהִבָּא דִּי הִקְיִמְתָּ לֹא נִסְגָּד [= יהי ידוע לך המלך, כי את אלוהיך איננו עובדים, ולצלם הזהב אשר הקימות לא נשתחוה]" (דניאל ג, ח).

מן דנפקין מן גביה דיחזקאל נגלה הב"ה ליחזקאל⁴⁷ ואמ' לו: יחזקאל מה את סבור שאיני מתקיים? מתקיים אני עליהן בוודאי. הה"ד "כה אמר ה' עוד זאת אדרש לבית ישראל" (יחזקאל לו, לו) אלא שבוק להון ולא תימר להון מידי. אשבוק להון מהלכין על תומם הה"ד "הלך בתום ילך בטח" (משלי י, ט).
 מה עשו הלכו פיזרו עצמן בין האוכלסין והוון אמרין: והן לא יציל "ידיע להוי" (דניאל ג, יח) (שיר השירים רבה ז, ט, א).⁴⁸

ממסורת זו עולה ש בתחילת האירוע היה לתנניה, למישאל ולעזריה קשר עם דניאל, והם פנו אליו בכינוי 'רבנו'⁴⁹ השאלה "מה אתה אומר לכו: נסגוד ליה או לא?" מלמדת שעקרונית עמדו לפנייהם אפשרויות תגובה אחדות, ומטרת הבירור לדעת איזוהי הדרך המועדפת. דניאל שולח את חבריו לנביא יחזקאל, והלה עונה להם: "כבר מקובל אני מישעיה רבי 'חבי כמעט רגע עד יעבר זעם". לפי הסבר רמב"ן,⁵⁰ יחזקאל הציע להם לברוח או להתחבא ולא להשתתף בחנוכת הצלם. חברי דניאל התעקשו שלא לברוח מן ההתמודדות הישירה, ויחזקאל נמלך בשכינה: "רבנו של עולם חנניה מישאל ועזריה מבקשין ליתן נפשם על קדושת שמך. מתקיים את עליהן או לא". תשובתו הקשה של האל "איני מתקיים עליהן" גורמת לנביא לזעזוע קשה, והוא מגיב בצער רב ובוכה. לאחר שהם למדים שלא ייעשה להם נס, מחליטים חנניה, מישאל ועזריה לפעול על דעת עצמם, בלא שחזרו לדניאל רבם: "בין מתקיים בין שאין מתקיים אנו נותנין נפשותינו על קדושת שמך". את תשובתו השנייה של האל ליחזקאל: "מה את סבור שאיני מתקיים. מתקיים אני עליהן בוודאי". הם אינם זוכים לשמוע, שכן הם כבר

47 המשפט "נגלה הב"ה ליחזקאל" חסר בכתב יד וטיקן 76 והובא על פי כתב יד אוקספורד 164.1.
 48 המובאה משיר השירים רבה מצוטטת על פי כתב יד וטיקן 76. חשוב לציין שמסורת זו מעובדת בדרך שונה במדרש הגדול לשמות ט, ח (מהדורת מרגליות, עמ' קכב). פרשני התלמוד התקשו להסביר את עמדתו של יחזקאל, והיו שהציעו הצעות שונות בנוגע לחיוב למסור את הנפש בקשר לעבודה זרה, למשל: בעלי התוספות בפירושם לבבלי, פסחים נג ע"ב ד"ה "מה ראו" הטעימו שהצלם שבנה נבוכדנצר נחשב: "אנדרטי לכבוד מלכים" ולא עבודה זרה. לעומת זאת, רבים מן הראשונים סברו שהפסל שהקים נבוכדנצר בבקעת דורא נחשב עבודה זרה, ראו: מדן, גלות והתגלות, עמ' 73 הערה 6; אריאל, מור והדס, עמ' 75.
 49 מיליקובסקי בפירושו לסדר עולם פרק כ נתן דעתו לכינוי "רבנו דניאל" בשיר השירים רבה (ג, ב, ד; ז, א, ח), ולכך שלפי הדרשן, הפנה דניאל את הפונים אליו ליחזקאל הנביא: "הנה הנביא לפניכם לכו אצלו". מה שיכול לכאורה להעיד שחכמים ארץ ישראלים ראו בדניאל חכם ולא נביא. האפשרות הזאת אינה נראית לי כיוון שבאותו הקשר הנביא יחזקאל מכנה את הנביא ישעיהו בכינוי דומה "כבר מקובל אני מישעיה רבי" (שם). יתר על כן, גם נביאים מובהקים כונו בכינוי 'רבנו' בחיבורים ארץ ישראלים - כך ישעיהו בתלמוד הירושלמי (א, א [סד ע"ד]) וכך מרדכי באסתר רבה ט, ד. ראו: מיליקובסקי, פירוש ומבוא, עמ' 325.
 50 חידושי רמב"ן לבבלי, כתובות לג ע"ב.

יוצאים לציבור הרחב ומפרסמים את החלטתם. החלטתם העצמאית עשויה אפוא לרמוז על ניתוק בינם לבין דניאל.⁵¹

קיים דמיון⁵² בין המסורת בפסיקתא דרב כהנא, הנוגעת לפגיעה בחברי דניאל ברוק, למסורת בשיר השירים רבה: הנימוק ששם הדרשן בשיר השירים רבה בפי האל: "מאחר שגרמתם לי להחריב ביתי ולשרוף היכלי ולהגלות בני לבין האומות" מזכיר את טענת "אומות העולם" כלפי חנניה, מישאל ועזריה בפסיקתא דרב כהנא: "וגרמתם לו להחריב את ביתו ולהגלות את בניו". הדמיון הן בתוכן הן בלשון יכול ללמד שטענה תאולוגית זו הייתה חשובה לחכמים, שכן היא הציעה הסבר אפשרי למציאות החורבן בלא צורך לתלותה בהסברים אחרים. מוטיב משותף נוסף הוא מוטיב המתתם של חברי דניאל: בשיר השירים רבה היו אמורים חברי דניאל למות "איני מתקיים עליהם", ומן הפסיקתא עולה שבסופו של דבר הם מתו. הדמיון הזה מצטרף למסורת בבראשית רבה, שלפיה חברי דניאל מתו ביציאתם מן הכבשן (בעין, ברוק).

בהמשכה של פרשה ז בשיר השירים רבה, בדרשה על הכתוב "אֶמְרָתִי אֶעֱלֶה בְּתִמְרֵי אֶחָזָה בְּסִנְיֹוֹ" (שיר השירים ז, ט), מובאת מסורת שאפשר לדלות ממנה פרטים נוספים בנוגע לשאלת היעדרו של דניאל מחנוכת הצלם. לפי מסורת זו, שישה נסים התרחשו במהלך חנוכת הצלם:

אמר אבדימי דמן חיפה. ששה⁵³ נסין נעשו באותו היום. צף הכבשן. ונפרץ⁵⁴ הכבשן. ונשרפו ד' מלכיות.⁵⁵ ונעשה נבוכדנצר אימיקסרוס.⁵⁶ והפילה הרוח את הצלם. והחיה יחזקאל את המתים בבקעת דורא (שיר השירים רבה ז, ט, א).

- 51 ייתכן שהעובדה שבסופו של דבר היה נס, ודבריו של הנביא יחזקאל לא התקיימו, גרמה למשבר מנהיגות, ובעקבותיו, ניתקו החברים את עצמם מדניאל (ומיחזקאל). ואם כן, מסורת זו עשויה להיות קשורה לדברי ר' יהושע בן לוי בבראשית רבה: "שינו את מקומן והלכו להם אצל יהושע בן יהוצדק ללמד ממנו תורה".
- 52 אני מבקשת להודות לד"ר גלעד ששון שהעיר על הדמיון בין שתי המסורות.
- 53 כך בכל כתבי היד. בדפוס: שלשה.
- 54 על פי המשך המובאה הכוונה לנפרץ. בכתב יד מינכן 50.2 ובדפוס: ונפרץ, בכתב יד פרנקפורט 133.6 ובכתב יד אוקספורד 102: ונשרף.
- 55 אין הכוונה שארבע המלכויות הושמדו, שהרי בימי נבוכדנצר רק החלו ימיה של המלכות הראשונה (בבל), אלא הכוונה שחלק מ שליטי העמים שנועצו סביב נבוכדנצר בזמן השלכת חברי דניאל לכבשן האש, הומתו באותה שעה. ראו בפירושיהם של מתנות כהונה ומהרז"ו לחיבור שיר השירים רבה, פרשה ז.
- 56 לפי קוהוט (ערוך השלם, עמ' 126), מדובר במילה יוונית (ἡμίξηρος) המורכבת מצירוף של שתי מילים: (חצי- שרוף) ἡμί-ξηρός, דהיינו: נבוכדנצר עצמו נכווה קשות בגופו בשעה שהושלכו חברי דניאל לכבשן האש. הגרסה אימיקסרוס/אימקסרוס משותפת לכל כתבי היד של המדרש. בדפוס הותקנה הגרסה: אימוס שירוף. לדעתו של פרופ' יואל אליצור, גרסת הדפוס אינה טעות סופרים בעלמא אלא גרסה מקבילה (בשיבוש קל) למילה (ἡμι) hēmi. למילה זו יש מקבילה ארוכה יותר (ἡμισυς) hēmisyς, ונראה שגרסת הדפוס לידתה בצירוף מילה זו והמילה העברית 'שרוף'.

מכאן ואילך החכמים מבררים איך משתקף כל אחד מהנסים בכתובים: "צף הכבשן מנין [...] נפרץ הכבשן מנין [...] ונשרפו ד' מלכיות מנין [...] ונעשה נבוכדנצר אימקסרוס מנין [...] הפילה הרוח את הצלם מנין [...] החיה יחזקאל את המתים מנין [...]"] (שם). בדיון בנס הפלת הצלם בידי הרוח יש התייחסות לשאלת מעשיו של דניאל בעת חנוכת הצלם:

הפילה הרוח את הצלם, מנין? אמר יצחק: מן הדא קרא "כרע בל קורס נבו" (ישעיה מו, א).

החיה יחזקאל את המתים, מנין? אמר יצחק: מן הדא קרא "מארבע רוחות באי הרוח" (יחזקאל לו, ט). אמר פינחס: אותה הרוח שהפילה את הצלם הרוח ההוא החיה המתים [...]

ורבנן אמרין: כמה הוה נבוכדנצר מפתהו לדניאל ואומ' לו: לית את סגיד לצלמא דרידא ליה. ואית ליה ממש?⁵⁷ אמ' ליה: אתא חמי מהו עבד ואת מן גרמך את סגיד ליה.⁵⁸ מה עשה אותו רשע? נטל ציצו של כהן גדול ונתנו לתוך פיו. וכינס כל זני זמרא והוּו מקלסין קדמוהי. והוא אומ': "אנכי ה' אלהיך" (שמות כ, ב).

כיון דחמא דניאל כן אמר ליה: לית את יהיב לי רשותא למסק ולמנשק הדין צלמא דידך על פומיה?⁵⁹ אמר ליה: ולמה על פומיה?⁶⁰ אמ' ליה: דהוא טעים משתעי.⁶¹

מיד נתן לו רשות, וסלק מיסלק. אישתבע לציצה ואמ' ליה: בשר ודם אני ושלוחו של הקב"ה אני. אלא הזהר שלא יתחלל בכ שם שמים. וגוזר אני עליך שתבא אחרי! בא לישקו והוציא בלעו מתוך פיו. מן דנחת מתכנשין כל זני זמרא והוּו מקלסין קדמוהי.⁶² ולא הוה עבד [כלום].⁶³ באותה שעה הפילה הרוח את הצלם.

כיון שראו אומות העולם ניסין וגבורות שעשה הקב"ה עם חנניה, מישאל ועזריה. הוּו נסבין ית תעותהון ומתברין יתהון ועבדין יתהון זוגין

57 תרגום: אין אתה משתחוה לפסל שהוא בעל כוח ויש לו ממש?

58 תרגום: בוא תראה מה הוא עושה ומעצמך תשתחוה לו.

59 תרגום: לא תיתן לי רשות לעלות ולנשק את הצלם הזה על פיו?

60 רק בכתב יד וטיקן 76 יש חזרה על המשפט: "אמ' ליה. ולמה על פומיה".

61 תרגום (על פי פירוש מתנות כהונה): לפי שהפה (של הצלם) מיטיב לדבר (לפיכך אנשק עליו).

62 תרגום: משירד (מן הצלם) התכנסו כל מיני הזמר והיו משבחים לפניו.

63 כך בכל עדי הנוסח למעט בכתב יד וטיקן 76: קלם. וראו הצעתה של קדרי בתוך הסינופסיס למדרש שיר השירים רב ז, ט, א (אתר אינטרנט, מכון שכטר, ירושלים תשע"ד).

פעמונים זוגין.⁶⁴ ותלן יתהון בכלביהון ובחמריהון, והוון מקרקשין בהון ואמרון: אתון חמוון למה הוינן סגדין, אתון חמוון >למה הויתון סגדין.<⁶⁵ לקיים מה שנ' "כרע בל קורס נבו היו עצביהן לחיה ולבהמה" (ישעיהו מו, א) (שיר השירים רבה ז, א, ט).

על פי מסורת זו, אחד מששת הנסים שהתרחשו בשעה שנכנסו חנניה, מישאל ועזריה לכבשן האש, נבע מפעילותו המתוחכמת של דניאל בבית נבוכדנצר. גם דניאל נדרש להשתחוות לצלם, כפי שעולה מתלונתו של נבוכדנצר: "לית את סגיד לצלמא דרידא ליה ואית ליה ממש?",⁶⁶ אלא שדניאל, שלא כחבריו, בחר שלא להביע התנגדות ישירה ולהתווכח עם נבוכדנצר, אלא הערים עליו ומצא דרך לשכנע את הסובבים באפסותו של הפסל. העמדה שמשתקפת מהתנהגותו של דניאל שונה מעמדתם של חנניה, מישאל ועזריה. ממעשיו ניתן להסיק שראוי למצות דרכי מילוט ותחבולה תחילה, ורק כשאינן בָּרָה - נדרשת מסירת הנפש.⁶⁷ לענייננו, המסורת הזאת השלימה בדרך דרמטית את הפער בכתוב הנוגע להיעדרו של דניאל מפרק ג והעמיקה את עיצובו כצדיק וכבעל תושייה.

בשיר השירים רבה נעשה שימוש במסורת המובאת כבר בכראשית רבה בנוגע לחלום יעקב:

"וישכב במקום ההוא" (בראשית כח, יא). "נשכבה בבשתינו" וגו' (ירמיה ג, כה).
 "ויחלם" (בראשית כח, יא). זה חלומו שלנבוכדנצר.
 "והנה סלם" (שם). הוא צלמו שלנבוכדנצר. הוא סמל הוא סולם. הנון אתוי דדן והינון אתוי דדן.⁶⁸
 "מוצב ארצה" (בראשית כח, יב). "אקימה בבקעת דורא" (דניאל ג, א).

64 תרגום: היו לוקחים את העבודה הזרה שלהם ושוכרים אותם, ועושים אותם זוגות של פעמונים.
 65 תרגום: ותלו אותם בכלביהם ובחמוריהם, והיו משמיעים קול בהם ואומרים: בואו ראו למי היינו עובדים בואו ראו למי הייתם עובדים. המסוגר קיים בכל עדי הנוסח למעט בכתב יד וטיקן 76 ובדפוס.

66 בחיבור המאוחר מדרש דניאל משתקפת תפיסה דומה, שלפיה דניאל וחבריו נדרשו להשתחוות לפסל. לפי החיבור הזה כולם הביעו התנגדות, והמלך השליך רק את חברי דניאל לכבשן האש. אין בו הסבר מדוע הם הושלכו ודניאל לא. ראו: אייזנשטיין, אוצר המדרשים, עמ' 97.

67 עמדה זו שונה מן הדרך שבחר דניאל בשעת גזירת דריווש על התפילה בפרק ו. שם נקט דניאל את דרכם של חבריו ועבר על גזרת המלך בגלוי, תוך שהוא מסכן את חייו ומתפלל כשחלונות ביתו פתוחים לרווחה לכל צופה ומלשין. ראו: דניאל ו, יא-יב. לעמדת החכמים בנוגע להתמודדות עם רדיפות הדת ראו לעיל, הערה 51.

68 תרגום: הן אותיות של [מילה] זו הן אותיות של [מילה] זו. חשוב לציין שגם באיכה רבה פרשה א ישנה חזרה דומה: "אמר ר' ישמעאל בר' נחמן לפי שעבדו ישראל ע"ז לפי ה'היתה למס' (איכה א, א). הוא למס הוא סמל. אתוי דדין הינון אתוי דדין" (איכה רבה א, כ [על פי כתב יד מינכן 229]).

"וראשו מגיע השמימה" (בראשית, שם). "רומיה אמין שתין" (דניאל, שם) "והנה מלאכי אלהים" (בראשית, שם) זה חנניה מישאל ועזריה. "עולים ויורדים בו" (שם) מעלים בו ומורידים בו. אופזים⁶⁹ בו. קופזים בו. סונטים בו. "די לאלהך לא איתנה פלחין" (דניאל ג, יח) "והנה ה' נצב עליו" (בראשית כח, יג) "עבדוהי די אלהא עילאה פוקו ואתו" (דניאל ג, כו) ד"א "והנה מלאכי אלהים" (בראשית כח, יב) זה דניאל. "עולים ויורדים בו" (שם) שעלה והוציא את בילעו מתוך פיו. הדא היא "ופקדתי על כל בבל והוצאתי בלעו מפיו" (ירמיה נא, מד) . "והנה ה' נצב עליו" (בראשית כח, יג). "דניאל עבד אלוה חייא" (דניאל ו, כא) (בר"ר סח, יג [עמ' 789-790]).

במסורת זו התפרש חלום יעקב בשתי דרכים, ובשתיהן הסולם הוא פסלו של נבוכדנצר. בדרך הראשונה "מלאכי האלהים" שעל הסולם אינם אלא חנניה, מישאל ועזריה, שמבזים את הפסל בסירובם האמיץ, והקב"ה מצילים והם נשארים חיים בתוך כבשן האש. בדרך השנייה המלאך הוא דניאל שעלה והוציא מן הפסל את כוחו, וה' הגן עליו מפני גזרת נבוכדנצר ושמר על חייו. מתיאור מעשי החברים ומעשיו של דניאל בשתי הדרשות אין לדעת בבירור מתי פעל דניאל כנגד פסלו של נבוכדנצר. לעומת זאת, מן המסורת בשיר השירים רבה עולה שבאותה שעה שחנניה, מישאל ועזריה הופלו לכבשן האש, בה בעת פעל גם דניאל ועקר מן הפסל את כוחו, והודות לפעולתו זו, נפל הפסל והתנפץ.

עם זאת שאין קשר טקסטואלי ישיר בין תרגום השבעים למסורות בספרות חז"ל, בכל זאת משתקפת משתי המסורות הללו (בבראשית רבה פרשה סח ובשיר השירים רבה פרשה ז) זיקה לסיפור על כל והתנין שבתרגום השבעים לספר דניאל. בדפוסים של בראשית רבה ישנה תוספת שלא נמצאת בכתבי היד, שבהביאה, מיד לאחר תיאור ניפוץ הפסל, את סיפור הריגת התנין בידי דניאל, מחזקת זיקה זו:

שהיה לו תנין אחד לנבוכדנצר והיה בולע כל מה שהיו משליכין לפניו. א"ל נבוכדנצר לדניאל: כמה כחו גדול שבולע כל מה שמשליכין לפניו! אמר לו דניאל: תן לי רשות ואני מתישו. נתן רשות. מה עשה? נטל תבן והטמין לתוכו מסמרים השליך לפניו ונקבו מסמרים את בני מעיו, הה"ד "והוצאתי את בלעו מפיו" (ירמיה נא, מד) (בר"ר סח, יג [עמ' 790]).

69 קוהוט הציע לפרש את המילה אפזים כקפיצה, מלשון קלות איכרים. ראו: קוהוט, ערוך השלם, עמ' 210 (בערך אפזים). פרידמן הציע לפרש את המילה קופזים במשמעות קופצים, ולאור החרוז המתקבל בלשון "אופזים בו קופזים בו סונטים בו" גם הלשון היחידאית "אופזים" מבטאת התרגשות ובוז. ראו: פרידמן, צלם ותבנית, עמ' 135.

אמנם יש הבדלים⁷⁰ ניכרים בין המסורות המדרשיות לשני הנוסחים של הסיפור בתרגום השבעים,⁷¹ ועם זאת, מוטיבים אחדים משותפים המופיעים בכלם תומכים בקיום הזיקה ביניהם: מדובר במלך בבל;⁷² בתרגום השבעים ובשיר השירים רבה המלך פונה לדניאל בשאלה מדוע אינו משתחוה לפסל ומנסה לשכנעו; בשלוש המסורות הפסל מכונה בל; פעילותו של דניאל קשורה לפיו של הפסל (בתרגום השבעים: האוכל של הפסל, ובמסורות המדרשיות: הוצאת הציץ מפיו); דניאל משתמש בתחבולה; בסופו של הסיפור הפסל מופל ונשבר. לדעתי, גם התשתית המקראית של הסיפורים נראית וזהה, והם מבוססים על הכתוב בירמיה נא, לד, מד.⁷³

הסיפור הדרשני בשיר השירים רבה פרשה ז עיצב אפוא מחדש את סיפור דניאל ובל, שהובא כבר בכראשית רבה, ונתן פשר חדש להיעדרו של דניאל מפרק ג בדרך של הרחבת הסיפור המקראי: אמנם דניאל לא הושלך לכבשן האש, אך בד בבד עם התמודדותם של חנניה, מישאל ועזריה עם נבוכדנצר, התמודד עמו גם דניאל, אלא שהוא הצליח לא רק להימנע מעבודה זרה אלא אף להשמידה וגם השפיע על הנוכחים להשמיד את פסליהם.

70 אלבק עמד על ההבדל בין דרך הריגת התנין המתוארת בדפוסי בראשית רבה לבין זו המתוארת בתרגום השבעים, ועל סיפורים נוספים שלדעתו אינם אלא גלגולים של סיפור התנין, כמו הסיפור על הנחש של שבור מלכא בתלמוד הירושלמי, נדרים ג, ב (לו ע"ד); שם, שבועות ג, ח (לד, ע"ד). ראו: בר"ר, עמ' 790 הערה 4.

71 בנוסח הראשון של תרגום השבעים (Old Greek), הסיפור מובא כפרק יד של דניאל ובנוסח תיאודוטיון (Theodotion) כפרק יג. רוב ההבדלים התוכניים בין הנוסחים מתרכזים בפסוקי הפתיחה, ומכל מקום יש להם מכנה משותף נרחב. לדעת קולינס, מבחינת התוכן נראה שהנוסח של תיאודוטיון הוא עיבוד של הנוסח הראשון. גם עמארה, במחקרה הלשוני על שני הנוסחים, הגיעה למסקנות דומות. ראו: קולינס, דניאל, עמ' 401; עמארה, השבעים לדניאל, עמ' 303.

72 בנוסח תיאודוטיון מדובר בכורש הפרסי ולא במלך בבל, ודניאל מוצג ככוהן. לדעת קולינס הבדלים אלו מלמדים שמחבר הסיפור לא הכיר את קובץ הפרקים א-1, ושהסיפור בנוסח הראשון קדום לקנוניזציה של ספר דניאל. לדעתו, גם עיצוב דמותו של המלך הנכרי בסיפורים על בל והתנין שונה מעיצוב דמותם של המלכים בפרקים א-1, ודבר זה מחזק לדעתו את הקביעה שהם קדומים למרד המכבים. ראו: קולינס, דניאל, עמ' 411, 418.

73 "אֶכְלֵנִי הַמְּמִנֵי נְבוּכַדְרֶאצַּר מֶלֶךְ בְּבֵל הַצִּיִּנִי כְּלִי רֵיק בְּלִעְנֵי כְּתָנִין מְלֵא כְּרֶשׁוֹ מַעְדְּנֵי הַדִּיחִינִי" (ירמיה נא, לד); "וּפְקַדְתִּי עַל בָּל בְּכָבֵד וְהִצַּאתִי אֶת בְּלִעְזוֹ מִפִּי" (שם, מד). כך הציע מור בספרו על התוספות לספרי דניאל, אסתר וירמיהו. ניקלסבורג הציע לראות בפרקים מו-מז בישעיהו את התשתית האיטולוגית לסיפורים הללו. ראו: מור, דניאל והתוספות, עמ' 29; ניקלסבורג, מבוא למקרא, עמ' 27.

ג. עיצוב המסורות הארץ ישראליות בתלמוד הבבלי במסכת סנהדרין

ג. 1. היעלמותם של חנניה, מישאל ועזריה על פי התלמוד הבבלי

כעת נבחן איך המסורות הארץ ישראליות העוסקות בהיעלמותם של חנניה, מישאל ועזריה לאחר פרק ג ובשאלת היעדרו של דניאל מחנוכת הצלם, עוצבו בתלמוד הבבלי. נפתח בשלושת ההסברים שמצאנו בבראשית רבה פרשה נו, ונבחן את דרך הצגתם בתלמוד הבבלי במסכת סנהדרין:

ורבנן - להיכא אזול?

אמ' רב: בעין מתו. ושמואל אמ': ברוק טבעו. ור' יוחנן אמ': עלו⁷⁴ לארץ ישראל ונשאו נשים והולידו בנים ובנות.

כתנאי - ר' אליעזר אומ': בעין מתו. ר' יהושע אומ': ברוק טבעו. וחכ' אומ': עלו לארץ ישראל ונשאו נשים והולידו בני' ובנות, שנ' "שמע נא יהושע הכהן הגדול אתה ורעיך הישבים לפניך כי אנשי מופת המה" (זכריה ג, ח) וגו'. ומאן אינון אנשים שנעשה להן מופת? הוי אומ' חנניה מישאל ועזריה (בבלי, סנהדרין צג ע"א).⁷⁵

המסורת בבראשית רבה מובאת בתלמוד הבבלי פעמיים: פעם אחת בשם האמוראים רב, שמואל ור' יוחנן, ופעם שנייה - כברייתא תנאית המציגה את דבריהם של ר' אליעזר, ר' יהושע וחכמים.

מהשוואה בין המסורת המובאת בבראשית רבה לדרך הצגתה בתלמוד הבבלי עולים שלושה הבדלים בולטים: אחד נוגע לסדר ההסברים, אחד - לשמות החכמים, ואחד - לתוכנו של ההסבר השלישי. להלן נציגם:

ההסברים בבראשית רבה	הסברי האמוראים בבבלי	ההסברים בכרייתא בבבלי
שמעשה שעלו חנניה מישאל ועזר' מכבשן עוד לא הוזכרו - לאיכן הלכו?	ורבנן - להיכא אזול? >"ורבנן. חנניה מישאל ועזריה. להיכן אזלו. כשיצאו מן הכבשן, דתו לא מדכר להו בכולהו כתובי" (רש"י) <	כתנאי
ר' לעזר: מתו ברוק	אמ' רב: בעין מתו	ר' אליעזר אומ': בעין מתו
ר' יוסה בן חנינה אמ': מיתו בעין	ושמואל אמ': ברוק טבעו	ר' יהושע אומ': ברוק טבעו
ר' יהושע בן לוי אמ': שינו את	ור' יוחנן אמ': הלכו לארץ	וחכמים אומ': עלו לארץ

74 בכתב יד ירושלים, יד הרב הרצוג 1: הלכו. ביתר כתבי היד שבמאגר ליברמן: עלו.

75 מצוטט ב"מאגרים" על פי כתב יד ירושלים, יד הרב הרצוג 1.

<p>ישראל ונשאו נשים והולידו בני' ובנות שנ' "שמע נא יהושע הכהן הגדול אתה ורעיך היושבים" וגו'</p>	<p>ישראל ונשאו נשים והולידו בנים ובנות</p>	<p>מקומן והלכו להם אצל יהושע בן יהוצדק ללמד ממנו תורה. הדה היא 'שמע יהושע' וגו'.</p>
---	--	--

לרב מיוחס אימוץ ההסבר "בעין מתו" כמו שיטתו בירושלמי, שהוזכרה לעיל.⁷⁶ לשמואל מיוחס אימוץ ההסבר "ברוק טבעו", ולר' יוחנן מיוחס, אם כי בשינוי, אימוץ ההסבר השלישי. נראה שהשינוי בסדר ההסברים נועד ליצור התאמה לסדר החכמים שהסבירו את היעדרו של דניאל מחנוכת הצלם, שכפי שנראה בהמשך, סדר החכמים שם זהה לסדר המובא כאן: רב, שמואל ור' יוחנן.

הברייתא המובאת בהמשך לדברי האמוראים איננה נמצאת במקום אחר בספרות חז"ל. נראה שהיא נוצרה על בסיס דברי האמוראים ויכולה להיחשב יצירה אמוראית, כיוון שניכרת בה פעילות בולטת של עריכה⁷⁷ - יש בברייתא אחידות סגנונית עם דברי האמוראים בתלמוד הן מבחינת סדר ההסברים הן מבחינת הלשון "בעין מתו", "ברוק טבעו", "לארץ ישראל ונשאו נשים והולידו בנים ובנות"; וקדם של השמות ר' אלעזר ור' יהושע בן לוי מבראשית רבה נשתמר בשמות המובאים בברייתא בתלמוד הבבלי - ר' אליעזר ור' יהושע.

המהרש"א, בפירושו לתלמוד, התייחס להסבר השלישי. לדעתו, חנניה, מישאל ועזריה שינו את מקומם כדי להתרחק מקרבת המלך, שהפכה להיות מסוכנת מדי. יש בדבריו הסבר להיעלמות השלושה, אך אין בהם מענה להבדל שבין ההסבר שניתן להיעלמות בתלמוד הבבלי להסבר שבבראשית רבה: על פי שניהם חנניה, מישאל ועזריה שינו את מקומם ועלו לארץ ישראל. אמנם ר' יוחנן מצטט בתלמוד הבבלי אותו הפסוק המצוטט בבראשית רבה שממנו למד ר' יהושע בן לוי שחנניה, מישאל ועזריה ישבו לפני יהושע בן יהוצדק בארץ ישראל: "שָׁמַע נָא יְהוֹשֻׁעַ הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל אֶתְּהָ וְרַעֲיָהּ הַיֹּשְׁבִים לְפָנָיִךָ כִּי אֲנֹשִׁי מוֹפֵת הֵמָּה" (זכריה ג, ח), ועם זאת, המרכיב של לימוד התורה אצל יהושע בן יהוצדק נעדר מהסברו, ותמורתו מוצג הסבר אחר: "ונשאו נשים והולידו בנים ובנות". כמו-כן נוספה דרשה המפרשת שהצירוף "אֲנֹשִׁי מוֹפֵת" בזכריה, מוסב על חנניה, מישאל ועזריה. אליצור טענה ששני ההסברים הראשונים מציגים עמדה גלותית המתאפיינת בחוסר יכולת להתמודד במצב של חילול ה' ובכניעה, ואילו דברי ר' יוחנן

76 ראו: ירושלמי, שבת יד, ג (יד ע"ג).

77 אני מבקשת להודות לפרופ' שמא פרידמן שעזר לי לפענח את משמעות הברייתא. להרחבה, ראו: פרידמן, לתורת התנאים, עמ' 195-217.

מציגים עמדה ארץ ישראלית, המבטאת "חיים, תקווה ובניין".⁷⁸ שני ההסברים הראשונים אכן יוצרים תחושה כבדה, והיא מתפוגגת בעקבות הבשורה שבהסבר השלישי שלפיה הרעים זכו להמשכיות.⁷⁹ יתר על כן, כיוון שהכתוב: "וּמִפְנֵיךָ אֲשֶׁר יֵצְאוּ מִמֶּךָ אֲשֶׁר תוֹלִיד יִקְחוּ וְהֵיוּ סְרִיסִים בְּהִיכַל מֶלֶךְ בְּבֵל" (מלכים ב כ, יח; ישעיה לט, ז) התפרש על ידי החכמים על חברי דניאל שנעשו סריסים בהיכלו של נבוכדנצר, העובדה שזכו להמשכיות והולידו "בנים ובנות" מעצימה את השכר שקיבלו בעבור צדקותם.⁸⁰

- 78 אליצור, אמוראי א"י, עמ' 29.
- 79 ההסבר של החכמים: "עלו לארץ ישראל ונשאו נשים והולידו בנים ובנות" מובא שני עמודים לפני כן במסכת סנהדרין בנוגע לשאלה מה עלה בגורלם של המתים שהחיה יחזקאל באותה שעה שניצלו חברי דניאל מכבשן האש: "ר' אליעזר בנו שלר' יוסי הגלילי אומר מתים שהחיה יחזקאל עמדו על רגליהן ועלו לארץ ישראל ונשאו נשים והולידו בנים ובנות" (בבלי, סנהדרין צב ע"ב). מכאן שהניסוח הנוגע לחברי דניאל יכול לכאורה להתפרש אגב הדמיון להסבר הזה. מכל מקום, לדעתי הביטוי "ונשאו נשים והולידו בנים ובנות" בנוגע לחברי דניאל, איננו יכול להיות רק אגב המימרא של רבי אליעזר ויש בו כוונה מיוחדת כפי שנציין להלן.
- 80 הולדת ילדים לחברי דניאל קשורה לשאלה אם חברי דניאל היו סריסים ממש או לא. בספר דניאל עצמו לא כתוב שנעשו סריסים, אם כי השר שהופקד על גידולם מכונה "שַׁר הַסְרִיסִים" (דניאל א, ז-יא, יח). גם מתשתית מקראית רחבה יותר מסתבר שמקורבי המלך היו סריסים. כך עולה מסריסיה של המלכה איזבל (מלכים ב ט, לב), ומהבטחת ישעיהו למלך חזקיהו: "וּמִפְנֵיךָ אֲשֶׁר יֵצְאוּ מִמֶּךָ אֲשֶׁר תוֹלִיד יִקְחוּ וְהֵיוּ סְרִיסִים בְּהִיכַל מֶלֶךְ בְּבֵל" (שם, כ, יח; ישעיה לט, ז); מקורבי המלך יהויכין (ירמיה כט, ב); מקורבי המלך אחשוורוש (אסתר א, י; ז, ט) והמלכה ושתי (שם, יב, טו). כבר יוספוס מזכיר שחלק מהשבויים הצעירים שנלקחו לבבל עברו סירוס (קדמוניות היהודים י, 186 [מהדורת שליט, עמ' 361]). בחיבור הנוצרי הקדום חיי הנביאים, דניאל מתואר כאדם צנוע בזכות היותו מסורס (חיי הנביאים ד, א). בתלמוד ירושלמי שבת נדרש ר' לוי לסוגיה זו והסביר: "ומה תלמוד לומר יִחְבֵּל לָא אִיתִי בְהוֹן [=וחבלה אין בהם]" (דניאל ג, כה) אלא מלמד שהיו סריסים ונתרפו" (ירושלמי, שבת ו, ט [ח ע"ד]). מעניינת הערתו של ברורמן שהצביע על כך שאין לנו מסורות על המשכיות של דניאל, לעומת המסורת בבבלי שלפיה לחבריו היו ילדים. הוא דייק בדברי הירושלמי והטעים שמסקנה זו קשורה למסורת בירושלמי שלפיה רק מי שהושלך לכבשן האש התרפא מהמום, ולכן דניאל, שלא הושלך, לא זכה להתרפא ונשאר סריס. ראו: ברורמן, הירונימוס לדניאל, עמ' 54. בתלמוד הבבלי מסכת סנהדרין מתפרשת בשורת ישעיה לחזקיהו ("וְהֵיוּ סְרִיסִים בְּהִיכַל מֶלֶךְ בְּבֵל") על חברי דניאל, ומוצגת מחלוקת אם היו סריסים אם לאו: "ומבניך אשר יצאו ממך אשר תוליד יקחו והיו סריסים בהיכל מלך בבל" (ישעיה לט, ז). מאי סריסים. ר' אבא אמ' סריסים ממש ור' חנינה אמ' שנסתרסה ע"ז בימיהם" (בבלי, סנהדרין צג ע"ב). בהמשך התלמוד מברר איך יש לפרש את הכתוב בדניאל ג, כב לפי השיטה הגורסת שלא היו סריסים. ברורמן, בספרו הני"ל, מציג מקורות נוספים בספרות חז"ל שמהם משתמע שדניאל וחבריו היו סריסים - בפרקי דרבי אליעזר פרק נב, ובניהוי של התד, שהיה מסריסי אחשוורוש, עם דניאל באסתר רבה ח, ד. בחיבור המאוחר מדרש מגילה, מובא הסבר על השם התד, ולפיו, בעקבות עלילה שהעלילו על דניאל וחבריו, הם פגעו בעצמם באיבריהם ונהיו סריסים. ראו: איינושטיין, אוצר המדרשים, עמ' 60. ברורמן השווה מסורת יחידאית זו, שלפיה דניאל וחבריו הפכו את עצמם לסריסים, למסורת המיוחסת ליהודים ומובאת בפירושו של הירונימוס לדניאל ו, ד. ואמנם הירונימוס, כבר בפירושו

לדעתי, ההנחה של אליצור שלפיה דברי ר' יוחנן אותנטיים, אינה הכרחית, ונראה שעורכי הסוגיה עיבדו את ההסבר הארץ ישראלי המקורי. פרידמן טוען שמימרות בתלמוד הבבלי המובאות בשם ר' יוחנן משקפות חומר ארץ ישראלי (לאו דווקא של ר' יוחנן עצמו), שלרוב עברו עיבוד לצורכי הסוגיה.⁸¹ ההסבר המעוצב מחדש בבבלי איננו מספק הסבר להיעדרותם של חברי דניאל, שהרי העלייה ארצה התאפשרה ליהודי בבל רק בימי כורש, וממילא כשם שנזכרו בפרקים א-ג, היינו מצפים שיוזכרו לפחות בפרקים ד-ו.⁸²

גם המסורת בפסיקתא דרב כהנא, שלפיה ספגו חברי דניאל קיתונות של בוז ורוק לאחר שעלו מכבשן האש, מצוטטת בבבלי מסכת סנהדרין באותה סוגיה:

א"ר תנחום בן חנילאי: בשע' שיצאו חנניה מישאל ועזריה מתוך כבשן האש באו אומות העולם וטיפחו להן לישראל על פניהם.
 אמרו להן: יש לכם אלוה כזה ואתם משתחווים לצלם?
 מיד ופתחו ואמרו: "לך ה' הצדקה ולנו בשת הפנים כהיום הזה" (דניאל ט, ז)
 (בבלי, סנהדרין, צג ע"א).

אם נשווה אותה למסורת שבפסיקתא דרב כהנא נגלה הבדלים אחדים:

לדניאל א, ג, קובע כי העברים חושבים ("arbitrantur Hebraei") שדניאל וחבריו היו סריסים. על השאלה אם הירונימוס מסר זאת ממקור יהודי או מכתביו של אוריגנס, ראו: ברורמן, הירונימוס, עמ' 57-66; סתרן, הירונימוס לדניאל.

81 ראו: פרידמן, סוגיות, עמ' 111. השמטת המרכיב של לימוד התורה, שהובא בבראשית רבה ולא הובא בתלמוד הבבלי, עשויה להיות מוסברת על רקע הניסיונות של מרכזי התורה בבבל לשמור על הלומדים הצעירים תחת חסותם ובוודאי שלא לעודדם לעבור למרכזי התורה שבארץ ישראל. כמו בסיפורים הידועים על רב יהודה שניסה למנוע מתלמידיו ר' אבא ור' זירא לעלות לארץ וללמוד אצל חכמי ארץ ישראל, ראו: בבלי, ברכות כד ע"ב; שבת מא ע"א; כתובות קיא ע"א. ששון הציע שייחוסו של ההסבר דווקא לר' יוחנן, גדול חכמי ארץ ישראל, שסביב בית מדרשו התלקטו תלמידים צעירים מבבל, מגויס לצורך הטענה שהמעבר של חברי דניאל לארץ ישראל איננו קשור ללימוד תורה.

82 כדאי לציין שבהמשך הסוגיא מתפרש הכתוב בדניאל: "וְרֵאֵי תִי אֲנִי דְנִיָּאל לְבָדִי אֶת הַמְרָאָה וְהַאֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָיוּ עִמִּי לֹא רָאוּ אֶת הַמְרָאָה אֲבָל תְּרַדָּה גְדֹלָה נִפְלְאָה עָלֵיהֶם" (דניאל י, ז) על חגי, זכריה ומלאכי ולא על חברי דניאל: "מֵאֵן נִינְהוּ 'אֲנָשִׁים' א"ר ירמיה ואי תימא ר' חייה בר אבא זה חגי זכריה ומלאכי" (בבלי, סנהדרין צג ע"ב, וכן מגילה ג ע"א). ללמדנו שהתפיסה הרווחת בין חכמי התלמוד הבבלי, כמו בין חכמי ארץ ישראל, הייתה שלאחר סיפור כבשן האש, חברי דניאל לא היו בקרבתו.

בבלי סנהדרין	פסיקתא דרב כהנא
<p>א"ר תנחום בן חנילאי: בשע' שיצאו חנניה מישאל ועזריה מתוך כבשן האש</p> <p>באו אומות העולם</p> <p>וטיפחו להן לישראל על פניהם</p> <p>אמרו להן: יש לכם אלוה כזה ואתם משתחווים לצלם!?</p> <p>מיד ופתחו ואמרו: "לך ה' הצדקה ולנו בשת הפנים כהיום הזה"</p>	<p>א"ר לעזר: כשיצאו חנניה מישאל ועזריה מכבשן האש אמרו את הפסוק הזה. את מוצא כיון שעלו חנניה מישאל ועזריה מכבשן האש</p> <p>נתכנסו עליהם כל מלכי אומות העולם, הד"ה דכת' "וּמְתַכְנְשִׁין אֶחְשָׁדְרַפְנִיא סַגְיָא וּפְחֹתָא וְהַדְּבָרִי מִלְכָּא חֲזִין לְגַבְרִיא" והיו כל אומות העולם אומ' להם: הייתם יודעין שיש באלהיכם לעשות לכם כל הניסים הללו וגרמתם לו להחריב את ביתו ולהגלות את בניו!?</p> <p>והיו כל אומות העו' מרקקין בפניהם עד שעשו אותם גוש של רוק.</p> <p>והיו חנניה מישאל ועזריה מגביהים את פניהם כלפי למעלן ואומ': "לך ה' הצדקה ולנו בושת הפנים"</p>

נציין את ההבדלים הבולטים: (1) זהות הנפגעים - בפסיקתא דרב כהנא הנפגעים הם חנניה, מישאל ועזריה, ובבבלי הפגיעה היא ציבורית "לישראל". (2) התלונה - במקום התלונה על שגרמו לאל להחריב את מקדשו ולהגלות את בניו, מוצגת התלונה "ואתם משתחווים לצלם!?" - דהיינו: התלונה על מעשיהם בעבר השתנתה לתלונה על מעשיהם בהווה, ומשתמע ממנה שעדיין רווחה בין גולי יהודה עבודה זרה גם אחרי החורבן.⁸³ (3) הקשר של המסורת לדברי ר' אלעזר בכראשית רבה - המסורת בפסיקתא

83 עורך הסוגיא סבור שבאותה שעה רווחה בישראל עבודה זרה ועדיין לא נעקרה. בהמשך מובאת מחלוקת הנוגעת לשאלה אם היו חברי דניאל סריסים (ראו לעיל, הערה 81), ומובאת שם דעתו של ר' חנניה שלפיה הם לא היו סריסים ממש והם רק מכונים כך: "שנסתרסה ע"ז בימיהם" (בבלי, סנהדרין צג ע"ב), דהיינו: מאותה שעה נסתרסה עבודה זרה, אבל עד אז רווחה עבודה זרה בישראל. בשיר השירים רבה פרשה ז מוצגת פעמיים מחלוקת חכמים בנוגע לשאלה אם עבדו ישראל עבודה זרה בימי חנניה, מישראל ועזריה: "אימתי נעקר יצר ע"ז. ר' בניה אמ' אלו מרדכי ואסתר. ורבנן אמרי אלו חנניה מישאל ועזריה [...] על דעת דרבנן עבדו ישראל עבודה זרה בימי נבוכדנצר. על דעת דר' שמעון בן יוחאי לא עבדו עבודה זרה בימי נבוכדנצר" (שיר השירים רבה ז, א, ח). לעומת זאת, בתלמוד הבבלי מוצגת באופן עקיב התפיסה שבימי נבוכדנצר עדיין רווחה עבודה זרה בישראל. במסכת ערכין מובא שרק בימי עזרא (לאחר בניית המקדש) היא נעקרה מישראל: "דכת' ויעשו כל הקהל השבים מן השבי סוכות וישבו בסוכות כי לא עשו מימי יושע בן נון כן בני ישראל" (נחמה ת, יז) וגו' 'ותיה שמחה גדולה מאד' (שם). איפשר בא דוד ולא עשה סוכות בא שלמה ולא

דרב כהנא המובאת בשם ר' אלעזר, קשורה כאמור לדברי ר' אלעזר בבראשית רבה "מתו ברוק", ולעומת זאת, בציטוט של המסורת בבבלי על ידי ר' תנחום בר חנילאי, הושמט עניין הרוק, ותמורתו נמצאנו למדים שהם הוכו בפניהם "וטיפחו לישראל על פניהם"⁸⁴, וכעת אין המסורת הזאת קשורה למסורת "ברוק טבעו"⁸⁵.

העיצוב מחדש של המסורת שבפסיקתא דרב כהנא בתלמוד הבבלי מבהיר את התוכחה - היא מופנית כלפי הציבור, שבשעת נס ההצלה הגדול, עדיין עבד עבודה זרה. צדקותם של חברי דניאל מבליטה את חטאת הציבור הגדול, שחטא באותה שעה.⁸⁶

עשה סוכות עד שבא עזרא [...] דבעא רחמי איצרא דע"ז ובטליה ואגין זכותיה עלייהו כי סוכה" (בבלי, ערכין לב ע"ב [מצוטט על פי כתב יד וטיקן 120]). במסכת כתובות מובאת טענה שאפילו חנניה, מישאל ועזריה בעצמם היו עובדים ע"ז אילו היו מלקים אותם: "דאמ' מר. אילמלא נגודה לחנניה מיש' ועזר' פלחו לציילמא" (בבלי, כתובות לג ע"א [מצוטט על פי כתב יד וטיקן 130]). גם במסכת מגילה יב ע"א מוסברת גזרת המן בעוון עבודה זרה שעבדו בימי נבוכדנצר. כדאי לציין שבספר יהודית ישנה הערה על עקירת עבודה זרה מישראל: "כי לא קם בדורותינו ואין ביום הזה לא שבט ולא משפחה ולא בית אב ולא עיר ממנו אשר יעבדו לאילילים מעשה ידי אדם כאשר היה בימי קדם" (יהודית ח 18 [מהדורת גרינץ, עמ' 135]), וגם בכן סירא, אין תוכחה או אזכור של עבודת אלילים. ראוי להסתייג ולציין שעבודת האלילים חזרה באופן חלקי לישראל במתכונתה ההלניסטית בתקופת היוונית, ויש לכך הדים בספרות הבתר-מקראית מהתקופה היוונית והרומית. כפי המובא בספר מקבים א': "וירוצו רבים מישראל בעבודתו ויקריבו לפסילים ויחללו את השבת" (מקבים א, א 43 [מהדורת רפפורט, עמ' 113]). בין החוקרים רווחת הדעה שבתקופת הפרסית נעקרה עבודה זרה מישראל. ראו: יפת, דברי הימים, עמ' 176-187.

84 בחיבור פרקי דרבי אליעזר הפגיעה בישראל מתוארת בדרך דרמטית עוד יותר, והם מוצאים להורג בציורי המלך: "אמ' להם המלך: הייתם יודעים שיש לכם אלוה משיזיב ומציל. למה עזבתם לאלהיכם והשתחוויתם לע"ז. הלא כשם שעשיתם בארצכם והחרבתם אותה כך אתם מבקשים לעשות בארץ הזאת להחריבה?! וצוה המלך והרגן כולם" (פרקי דרבי אליעזר, פרק לג [מצוטט על פי כתב יד ניו יורק JTS 866]).

85 המהרש"א הציע לחבר את שתי המסורות והטעים שאת המסורת "ברוק טבעו" יש לפרש באופן אליגורי. לפי הצעתו, כל עוד חיו חברי דניאל הם העלו, באופן אבסורדי, את זעמן של האומות על ישראל, וכדי להגן על הציבור היה צורך להמיתם.

86 ואמנם, בחינת ההקשר של מסורת זו בסוגיא בתלמוד הבבלי, מעלה שהיא חלק מרצף של ארבע מימרות רצופות המבליטות את צדקותם של חנניה, מישאל ועזריה:

- (1) "גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת שנ' 'ענה ואמר הא אנא חזי גברין ארבעה' וג' (דניאל ג, כה) וקא חשיב ליה בתר הכי".
- (2) "א"ר תנחום בן חנילאי בשעה שיצאו חנניה מישאל ועזריה מתוך כבשן האש, באו אומות העולם וטיפחו להן לישראל על פניהם. אמרו להן יש לכם אלוה כזה ואתם משתחווים לצלם. מיד פתחו ואמרו לך ה' הצדקה ולנו בשת כהיום הזה" (שם, ט, ז).

ג.2. היעדרו של דניאל מפרק ג על פי התלמוד הבבלי

הראינו לעיל, שאת היעדרותו הספרותית של דניאל מחנוכת הצלם השלימה המסורת משיר השירים רבה פרשה ז בדרך של הרחבת הסיפור המקראי - באותה שעה היה דניאל בחברת נבוכדנצר והתמודד בדרכו שלו עם הדרישה להשתחוות לפסל. לעומת זאת, באותה סוגיה בבבלי מסכת סנהדרין, לאחר שדנו החכמים בשאלה הנוגעת לחברי דניאל: "ורבנן - להיכא אזול?" שאלו לגבי דניאל: "ודניאל - להיכא אזול?", והשיבו על שאלתם בדרך זו:

ודניאל - להיכא אזול?

אמר רב: ⁸⁷ למיכרא נהרא רבא בטורא. ⁸⁸

ושמואל אמ': לאיתויי ביזרא דאספסתא.

ור' יוחנן אמ': לאיתויי חזירי מאלכסנדיא. ⁸⁹

איני? והתניא תודוס הרופא ⁹⁰ אומ': אין פרה וחזירה יוצאין מאלכסנדריא שלמצרים אלא אם כן חותכין האום ⁹¹ שלה בשביל שלא תלד.

(3) "א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן מאי דכת' אמרתי אעלה בתמר אחזה בסנסניו' (שיר השירים ז, ז). אמר הקב"ה אני אמרתי אעלה בתמר אחזה בסנסניו' ועכשיו לא עלתה בידי אלא סנסנה אחת ומאן נינהו, חנניה מישאל ועזריה."

(4) "א"ר יוחנן מאי דכת' ראיתי הלילה והנה איש רכב על סוס אדם והוא עמד בין ההדסים אשר במצלה' (זכריה א, ח). 'ראיתי הלילה' (שם) ביקש הקב"ה להפוך את כל העולם כלו ללילה. 'והנה איש' (שם) אין איש אלא הקב"ה שנ' 'ה' איש מלחמה' (שמות טו, ג). 'רכב על סוס אדם' (זכריה א, ח) ביקש הקב"ה להפוך את כל העולם כולו לדם. כיון שנסתכל בחנניה מישאל ועזריה נתקררה דעתו, שנ' 'והוא עומד בין ההדסים'. ואין הדסים אלא צדיקים, שנ' 'ויהי אמן את הדסה' (אסתר ב, ז). (בבלי, סנהדרין צג ע"א).

גם בסוף הסוגיא העוסקת בסיפור כבשן האש, התלמוד מביא מסורת נוספת המבליטה את צדקותם של חנניה, מישאל ועזריה ומעצבת את דמותם כפוסקי הוראה וכנביאים. לאחר שביארה הסוגיא לאן נעלמו חנניה, מישאל ועזריה ומדוע נעדר דניאל מחנוכת הצלם בפרק ג, מובאת מסורת העוסקת בגורלם של אחאב בן קוליה וצדקיהו בן מעשיה, נביאי השקר בבבל, שהושלכו לכבשן האש ונשרפו. דמותם השלילית של אלו מוצגת בניגוד לדמותם החיובית של חנניה, מישאל ועזריה. ראו: בבלי, סנהדרין צג ע"א.

87 כתב יד מינכן 95: רבא.

88 כתב יד פירנצה 9: בטורא בבטיריא. כתב יד מינכן 95: בטבריא.

89 רש"י מבאר את טעם הבאת החזירים ממצרים: "שלחו כדי לגדלם לולדות, שחזירי מצרים גדולים הם" (רש"י, בבלי, סנהדרין צג ע"א).

90 בבבלי מסכת נזיר נחשב תודוס לרופא המומחה לענייני בעלי חיים וטרפות, ראו: בבלי, נזיר נב ע"א. נראה שתודוס הרופא הוא תודוס איש רומי, המופיע בספרות התנאים כמי שהנהיג ליהודי רומי "ליקה טלאים בלילי פסחים" (תוספתא, יום טוב ב, טו [מהדורת ליברמן, עמ' 291]). מנהג זה נחשב בעייתו בעיני חכמים, ולא נידוהו מפני שהיה מפרנס את החכמים (כך בירושלמי פסחים ז, א

זוטרי איתי [בצנעה]⁹² בלא דעתיהו (בבלי, סנהדרין צג ע"א).

שלושת האמוראים שנתנו באותה סוגיה במסכת סנהדרין הסברים שונים להיעלמותם של חברי דניאל, נותנים הסברים גם להיעדרותו של דניאל מן הסיפור.⁹³ לפי שלושת ההסברים, ההיעדרות הספרותית של דניאל מפרק ג נתפסה כהיעדרות ממשית מזירת ההתרחשות וכיציאתו בשליחות מטעם המלך.⁹⁴ השליחות עצמה בנאלית ואיננה הרואית - הוא לא נשלח להילחם באויבי המלך או בענייני דיפלומטיה, ואף לא לצרכים כלכליים גלובליים. הרושם הזה מתחזק אם משווים את הפרויקטים שבהם היה דניאל עסוק לפי הבבלי לסיפור החצר שבתורה, המתאר את המפעל הכלכלי הגלובלי של יוסף במצרים - ארגון מחדש של כל הכלכלה המצרית;⁹⁵ או למה שכתב יוספוס על דניאל, שבנה מצודה מונומנטלית באַחְמַתָּא, שבה נקברו במשך מאות שנים מלכי פרס ומדי עד לימיו שלו.⁹⁶

אפשר לראות הדרגתיות בהסברים: מן החשוב יחסית לבזוי - בראשון נשלח דניאל למפעל כרייה של נהר,⁹⁷ אולי באזור טבריה,⁹⁸ מפעל הקשור לפעילות חקלאית

[לד ע"א]). וראו עוד: תוספתא כפשוטה, סדר מועד, עמ' 959. בתלמוד הבבלי נשאלת השאלה על אודות מקור סמכותו: "תודס אדם גדול היה או בעל אגרופין היה?" (בבלי, פסחים נג ע"ב [על פי כתב יד ניו יורק JTS 271]). הקשר שלו לספר דניאל בא לידי ביטוי נוסף בתלמוד הבבלי מסכת פסחים: "את זו דרש תודס איש רומי: מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמן לתוך כבשן האש? מפני שנשאו קל וחומר מצפרדעים. אמרו: ומה צפרדעים שלא נצטוו על קדושת השם כת' בהו 'ועלו ובאו ובחדר משכבך ועל מט' ובכת' ובעמ' ובתנ' ובמש'". ואימתי משארות מצויות. בזמן שהתנור חם. אנו שאנו מצוין על קדושת השם על אחת כמה וכמה" (שם). לניתוח הקטע בבבלי פסחים ולדעות החוקרים בנוגע לזמנו של תודוס, ראו: הימן, תנאים ואמוראים, עמ' 1236; ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 959; ספראי, בימי הבית, עמ' 299; הנ"ל, קידוש השם, עמ' 478; הר, גזרות השמד, עמ' 87; גרינולד, קידוש השם, עמ' 31; שטרנברג, קידוש השם, עמ' 98-102; מדן, גלות והתגלות, עמ' 72-76.

- 91 בכתב יד מינכן 95: האם.
 92 בכתב יד פירנצה 9 ובכתב יד מינכן 95: חסר.
 93 לשלושת ההסברים הללו אין מקבילות בספרות חז"ל למעט במדרש אגור (משנת רבי אליעזר), המביא רק הסבר המבוסס כפי הנראה על דברי רב (ללא ציון שמו): "ודניאל הלך לחפור בורות שיחין ומערות בהר" (מדרש אגור, פרשה יד [מהדורת ענעלאו, עמ' 274]; על פי כתב יד ניו יורק JTS 5005).
 94 ראו: מהר"ל, חידושי אגדות, עמ' קפח-קפט.
 95 בבראשית מא, מו-נו.
 96 קדמוניות היהודים י, 264-265 (מהדורת שליט, עמ' 368).
 97 על פי בר, בניית סכרים וכריית תעלות השקיה גדולות היו מפעלים שנעשו בידי עשירים או מטעם המלכות. ראו: בר, אמוראי בכל, עמ' 69.
 98 או בטורא. ראו לעיל, הערה 89.

ואולי לצורכי שתייה של האוכלוסייה שגרה באזור. ההסבר השני קשור ליבוא זרעי אספסת לשם זריעתם וגידולם בבבל למאכל הבהמות.⁹⁹ ההסבר השלישי, הוא הבזוי מכולם - יבוא חזירים ממצרים. הביזיון הועצם על ידי השאלה שהעלה עורך הסוגיה על איסור יבוא החזירות ממצרים, והפתרון שהציע, "אייתי [בצנעה] בלא דעתיהו", העניק קורטוב שלילי אף יותר לשליחות של דניאל.

מעניין שדעתו של ר' יוחנן, האמורא הארץ ישראל, היא הביקורתית מכולן ("לאיתויי חזירי מאלכסנדיא"), וזאת, בניגוד לדיון בשיר השירים רבה, שממנו עלה שדווקא בין אמוראים ארץ ישראליים התפתחה מסורת שלפיה דניאל היה בחנוכת הצלם ואף לקח בה חלק פעיל ומעורר השתאות.

השליחות על פי שלושת ההסברים נראית יזומה ולא חלק ממפעל כלכלי מקיף שבו היה דניאל עסוק במהלך שהותו בחצר המלך נבוכדנצר. ואמנם בהמשך הסוגיה אנו למדים שנבוכדנצר היה מעונין שדניאל לא יהיה נוכח בחנוכת הצלם, אבל לא רק הוא:

ת"ר: שלשה היו באותה עצה ואלו הן - הקב"ה ודניאל ונבוכדנצר.

הקב"ה אמ': ליזיל דניאל מהכא דלא לימרו בזכותיה איתצול.¹⁰⁰

דניאל אמ': איזיל מהכא דלא ליקיים בי "פסילי אלהיהם תשרפון באש" (דברים ז, כה).

נבוכדנצר אמ': ליזיל¹⁰¹ מהכא דלא לימרו קלייה לאלהיה בנורא.

ומנא לן דסגיד ליה? דכת' "בְּאֲדִין מְלָכָא נְבוּכַדְנֶצַּר נָפַל עַל אֲנַפְוֵיהּ וּלְדַנְיָאֵל סָגַד" וגו' (דניאל ב, מו) (בבלי, סנהדרין צג ע"א).

לפי הברייתא הזאת, שלושה היו שותפים להרחקת דניאל מחנוכת הצלם - הקב"ה לא רצה לפגוע ברושם שיתקבל ממעשה הגבורה של חנניה, מישאל ועזריה, והיה מעונין שיסיקו ממנו שבזכות צדקותם הם נצלו ולא בזכות דניאל. הכוונה המיוחסת לאל משתלבת היטב במהלך הסוגיה שממנו מתקבל הרושם שעורכיה ביקשו להעצים את צדקותם של חברי דניאל. בנוגע לכוונותיהם של דניאל ונבוכדנצר קשרה הברייתא את

99 על פי בר, בריכוזי היישובים שבבבל שליד הנהרות פרת וחידקל, חסרים היו שטחי מרעה, ולפיכך לרוב האוכלוסייה לא היו עדרי צאן ובקר, והבהמות שימשו לעבודה ולא למאכל. רק אנשים עשירים או מקורבים למלכות גידלו בהמות למאכל, ולשם כך היו שטחים מיוחדים שבהם גידלו שחת כמאכל לבהמות. השליחות של דניאל להביא זרעי אספסת לבבל, משתלבת היטב במציאות הראלית של החיים בבבל בימי האמוראים. ראו: בר, אמוראי בבלי, עמ' 116, 127, 130.

100 תרגום: אמר הקב"ה ילך דניאל מכאן שלא יאמרו שבזכותו [של דניאל] ניצלו [חבריו].

101 לפי ההקשר מסתבר שבכתב יד הרב הרצוג 1 נפלה טעות ויש לגרוס: ליזיל, שמשמעותו בעברית: ילך, כמו שמוכר בכתב יד פירנצה 9 ובכתב יד מינכן 95.

הדברים לשחזור חלום הפסל ולפתרונו בפרק ב, שמהם עולה שנבוכדנצר התייחס לדניאל כאל ישות אלוהית וסגד לו.¹⁰²

מה רצו עורכי הסוגיה להשיג בהצגת ההסברים הללו? נראה שיש כאן מגמה להעצים את חברי דניאל, תוך הפחתת ערכם של מעשיו של דניאל. ללמדנו שבשעה שהם סיכנו את נפשם והיו מוכנים למות על קידוש השם, הוא היה עסוק בשליחות בנאלית ואולי אף בזויה. יתר על כן, השוואת ההסבר המיוחס לר' יוחנן לשאלת היעלמותם של חברי דניאל להסברו להיעדרו של דניאל מסיפור כבשן האש, מעלה ניגוד חריף: לפי ר' יוחנן, חברי דניאל עלו לארץ ישראל, זכו להמשכיות והשתחררו מעולו של המלך ושליחיותו, ואילו דניאל, הגם שעזב את בבל לפי שעה ונסע למרחקים, וייתכן אף שהגיע לארץ ישראל (לפי הסברו של רב על פי אחת הגרסאות) או למצרים (לפי הסברו של ר' יוחנן בבבלי), מכל מקום, הפסיד את האירוע החשוב של קידוש השם הגדול שהיה בכבשן האש.

בנוגע להבדל שבין ההסברים השונים בשיר השירים רבה פרשה ז ובתלמוד הבבלי מסכת סנהדרין קיימות עקרונות שתי אפשרויות: האחת, שעורכי התלמוד הכירו את הפתרון שהוצע בשיר השירים רבה להיעדרו של דניאל והשמיטוהו בכוונה; אפשרות אחרת היא שעורכי התלמוד לא הכירוהו כלל, אפשרות שנראית לי סבירה מזו שהובאה לפניו, בשל מיעוט הראיות להעברת המסורת בשיר השירים רבה בשלמותה לבבל. נוכיח זאת לקמן.

מתוך החומר המובא בשיר השירים רבה פרשה ז מובאת בתלמוד הבבלי המסורת על ששת הנסים שאירעו בשעה שהושלכו חברי דניאל לכבשן האש בברייתא קצרה המצוטטת בעברית: "ת"ר: ששה נסים נעשו באותו היום - צף הכבשן ונפרץ הכבשן והומק סורו¹⁰³ ונהפך צלם על פניו ונשרפו ארבע מלכיות והחיה יחזקאל את המתים" (בבלי, סנהדרין צב ע"ב). לאחריה הובאה בארמית הערת העורך: "וכולהי גמארא", ורק

102 כמובא בפרק ב, מו: "בְּאֲדִין מְלָכָא נְבוּכַדְנֶצַּר נָפַל עַל אֲנְפוּיָהּ וּלְדָנְיָאֵל סָגַד וּמָנְחָה וְנִיחַחִין אַמְר לְנִסְכָּה לָהּ".

103 בכתב יד פירנצה 9: צורו ואית דגרסי צידו. בכתב יד מינכן 95 ובדפוס וילנא: סודו. בדפוס ברקו (1498): סידו. שינוי המילה היוונית אימקסרוס (לעיל, הערה 57) לצירוף המילים: והומק/והמק סורו/סידו/סודו, ומיקומו בין הנסים, קרוב יותר לנסים שהתחוללו לכבשן עצמו, עשויים ללמד על פרשנות אחרת לנס. כבר לא מדובר על נס שהתחולל עם נבוכדנצר אלא עם הכבשן. רש"י הציע שלוש גרסאות לכתוב ולכל אחת מהן פרשנות אחרת. לפי הגרסה הראשונה ("הומק סורו") הכוונה לנבוכדנצר. לפי הגרסה השנייה ("והומק סודו") והשלישית ("והומק סידו") הכוונה לכבשן האש: "הומק סורו" נשפל גאותו, כמו 'סורו רע' (בבלי, קידושין פב ע"א). לישנא אחרינא: הומק סודו - כמו יסודו נשתלשל, וכן לימדני רבי יעקב בן יקר. אבל מורי גרס: והומק סידו - סיד הכבשן נמסה מרוב חמימות, כך שמעתי, והיתה מושכת למרחוק, ומהבל של אותו סיד שרפו אותן שהשליכו חנניה מישראל ועזריה לתוך כבשן האש" (רש"י, בבלי, סנהדרין צב ע"ב). פירושו של רבי יעקב בן יקר מבוסס כפי הנראה על המקבילה של הבבלי במדרש תנחומא, נח, י: "ונמק יסודו".

לאחד מששת הנסים הוצגה הצעה לנקודת המוצא המקראית שממנה ניתן ללמוד עליו. מהשוואת הדרך שבה מוצגת המסורת בשיר השירים רבה לדרך שבה היא מוצגת בתלמוד הבבלי, מתקבלת התמונה הזאת:¹⁰⁴

מסורת ששת הנסים בבבלי סנהדרין	מסורת ששת הנסים בשיר השירים רבה
<p>ת"ר: ששה נסים נעשו באותו היום - צף הכבשן ונפרץ הכבשן והומק סורו ונהפך צלם על פניו ונשרפו ארבע מלכיות והחיה יחזקאל את המתים וכולהי גמארא</p> <p>ארבע מלכיות קראיי [...]</p>	<p>אמ"ר אבדימי דמן חיפה: ששה נסין נעשו באותו היום - צף הכבשן ונפרץ הכבשן ונשרפו ד' מלכיות ונעשה נבוכדנצר אימיקסרוס והפילה הרוח את הצלם והחיה יחזקאל את המתים בבקעת דורא</p> <p>צף הכבשן מנין [...] נפרץ הכבשן מנין [...] ונשרפו ד' מלכיות מנין [...] ונעשה נבוכדנצר אימיקסרוס מנין [...] הפילה הרוח את הצלם מנין [...] החיה יחזקאל את המתים מנין [...] הפילה הרוח את הצלם מנין? אמ"ר יצחק: מן הדא קרא "כרע בל קורס נבו" [...] ורבנן אמרין: כמה הוה נבוכדנצר מפתהו לדניאל ואומ' לו: לית את סגיד לצלמא דרידא ליה. ואית ליה ממש? אמ' ליה: אתא חמי מהו עבד ואת מן גרמך את סגיד ליה. מה עשה אותו רשע? נטל ציצו של כהן גדול ונתנו לתוך פיו. וכינס כל זני זמרא והוון מקלסין קדמוהי. והוא אומ': "אנכי ה' אלהיך".</p>

104 לא רק בתלמוד הבבלי המסורת על ששת הנסים שהתחוללו באותה שעה מובאת כך, גם ביתר המקבילות המאוחרות שלה המסורת מוצגת באופן דומה לדרך הצגתה בבבלי: במדרש תנחומא פרשת נח, סימן י ובמדרש אגור פרשה יד (מהדורת ענעלאו, עמ' 273).

המסורת הקצרה בבבלי חסרה, כאמור, את כל התשתית המקראית המוצעת לששת הנסים, למעט הראיה המקראית לנס שרפת המלכויות, וכן חסר הסיפור העוסק בדניאל ובל. נראה שאפשר להסיק שהייתה ברייתא תנאית שבה נזכרו ששת הנסים שהתרחשו באותה שעה, שפותחה בידי אמוראי ארץ ישראל בשיר השירים רבה, אבל אמוראי בבל הכירו רק את הברייתא התנאית ולא את פיתוחה האמוראי.

ד. דיון מסכם - בין חכמי ארץ ישראל לחכמי בבל

ניתן אפוא לסכם ולומר שבניגוד להתעלמות של פרשנות המקרא בספרות הבתרי-מקראית משאלת היעלמותם הספרותית של חברי דניאל מפרק ד ואילך והיעדרותו הספרותית של דניאל

מסיפור כבשן האש, חכמים מצאו עניין רב בכך ודרשו את 'החסרות'. הצד השווה למסורות הארץ ישראליות והבבליות הוא היצירתיות שבה נהגו החכמים לספר מחדש את חלקי הסיפור שלא סופרו. בכל המסורות, היעלמותן של הדמויות נחשבה שאלה פרשנית המחייבת השלמה והרחבה של הסיפור המקראי, וההרחבה שננקטה שיקפה במידה רבה את עולמם של החכמים בכל אחד מן המרכזים.

בבראשית רבה ובפסיקתא דרב כהנא הורחב הסיפור המקראי המשתקף מפרק ג, ומצאנו שם הסברים דרמטיים להיעלמותם של חברי דניאל - חברי דניאל מתו או שעברו לחסות בצלה של מנהיגות דתית אחרת (יהושע בן יהוצדק).

היעדרותו הספרותית של דניאל מפרק ג הושלמה בחיבור שיר השירים רבה והוסברה אף היא בדרך דרמטית - דניאל לא נעדר מהסיפור ההרואי אלא היה חלק ממנו - גם הוא, כמו חבריו, התמודד עם דרישת המלך להשתחוות לפסל, ובסופו של דבר, בזכות מעשיו, נהרס הפסל הענק של נבוכדנצר.

השוואה בין המסורות הארץ ישראליות בהופעתן במקורן לדרך שבה הוצגו בתלמוד הבבלי, העלתה שעורכי הסוגיה במסכת סנהדרין לא היססו לעצב מחדש את המסורות ולהתאימן למגמות אחרות - בבראשית רבה הוסברה היעלמותם של חנניה, מישאל ועזריה על רקע מעברם למרכז התורה הארץ ישראלי, ובתלמוד הבבלי, תוך עיבוד המסורת מחדש, הוסברה העזיבה בדרך אחרת. גם השוואת דרך הטיפול בדמויות עצמן מעלה הבדלים: מהשוואת הדרך שבה עוצבה דמותם של חנניה, מישאל ועזריה בשיר השירים רבה ובפסיקתא דרב כהנא לדרך שבה עוצבה דמותם בבבלי, עולה הרושם שהבבלי העצים את צדקותם. לעומת זאת, דמותו של דניאל, שעוצבה ללא רבב במסורת הארץ ישראלית בשיר השירים רבה, עברה שינוי ועוצבה בבבלי מחדש, עיצוב שיש בו מן הביקורת. במהלך הסוגיה בתלמוד הבבלי צדקותו של דניאל יוצאת נפסדת בעיקר לאור השוואה המתבקשת בינו לחבריו. את השינוי לרעה בדמותו של דניאל יש

לקשור, להערכתי, למסורות נוספות בתלמוד הבבלי שמהן עולה הסתייגויות מלימוד ספר דניאל ומדמותו של דניאל,¹⁰⁵ שעל פשרן נתחקה במקום אחר.

105 ראו למשל את קביעתם של אמוראי בבל שדניאל איננו נביא (בבלי, מגילה ג ע"א; שם, סנהדרין צג ע"ב-צד ע"א); את הקביעה שדניאל טעה בחשבון השנים (שם, מגילה יב ע"א); את הטענה שדניאל חטא בעצתו לנבוכדנצר ובעקבות כך נענש והושלך לגוב האריות, שמשמעותה הפיכת סיפור גוב האריות מסיפור הרואי לסיפור ענישה (שם, בבא בתרא ד ע"א).

קיצורים ביבליוגרפיים

The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325 (A. Roberts and J. Donaldson, eds), v.5, Michigan 1969 = **היפוליטוס, אבות הכנסייה**

אייזנשטיין, אוצר המדרשים = "ד אייזנשטיין (עריכה), אוצר המדרשים, ירושלים תש"ם

O. Eissfeldt, "Daniel und seiner drei Gefährten = **דניאל וחבריו** = *Laufbahn im Babylonischen, Medischen und Persischen Dienst*", *ZAW*, 72, 2 (1960), pp. 134-148

אליצור, אמוראי א"י = ב' אליצור, "על מגמות בדרשות אמוראי ארץ ישראל העוסקות באישי המקרא - אידיאולוגיה, לאומיות, חברה ופולמוס", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן תשס"ה

אריאל, מור והדס = י' אריאל, מור והדס: עיונים בדניאל ואסתר, חיספין תש"ס

בר, אמוראי בבל = מ' בר, אמוראי בבל: פרקים בחיי הכלכלה, רמת-גן תשל"ד

J. Barr, "The Literal, the Allegorical, and the Modern = **בר, חקר המקרא** = idem, "Allegory ;Biblical Scholarship", *JSOT*, 44 (1989), pp. 3-17 and "Historicism", *JSOT*, 69 (1996), pp.105-120

בר"ר = מדרש בראשית רבא, מהדורת י' תיאודור וח' אלבק, ברלין תרע"ב-תרצ"ו.

J. Braverman, *Jerome's Commentary On Daniel*, = **ברורמן, הירונימוס לדניאל**, Washington 1978

גבריהו, ה'מינוי' לדניאל = חמ"י גבריהו, "ה'מינוי' לדניאל וחבריו והמאורע בבקעת דורא", בית מקרא, ז, ד (תשכ"ב), עמ' 139-146

J. Goldingay, "Daniel in the Context of Old = **גולדינגיי, תאולוגיה בדניאל** = Testament Theology", *The Book of Daniel – Composition and Reception*, (ed. J. J. Collins and P.W. Flint), Leiden-Boston 2001

גינזבורג, אגדות היהודים = ל' גינזבורג, אגדות היהודים (תרגום וערך מ' הכהן), ו, רמת גן תשכ"ו

גרינולד, קידוש השם = א' גרינולד, "קידוש השם: בירורו של מושג", מולד (סדרה חדשה) א, א (תשכ"ח [=סדרה ישנה כ"ד]), עמ' 476-484

K. P. De Long, "Daniel and the narrative integrity of his prayer in chapter 9", *A Teacher for all Generations : essays in honor of James C. VanderKam I* (ed. E. F. Mason), Boston 2012, pp. 219-249

R. Doran, "The Addition to Daniel", in: *Harper's Bible Commentary* (general editor, J.L. Mays), San-Francisco 1988 p. 863

הימן, תנאים ואמוראים = א' הימן, תולדות תנאים ואמוראים א-ג, ירושלים תשמ"ז
היינמן, דרכי אגדה = י' היינמן, דרכי האגדה, גבעתיים 1970

T. L. Holm, "Daniel 1-6: Biblical Story-Collection", *Ancient Fiction: the matrix of early Christian and Jewish narrative* (eds. Jo-Ann A. Brant, Charles W. Hedrick, and Chris Shea), Atlanta 2005. pp. 149-166

The New Jerome Biblical commentary (editors, R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy), London 1990

הר, גזרות השמד = מ"ד הר, "גזירות השמד וקידוש השם בימי הדריינוס", מלחמת קודש ומרטירולוגיה בתולדות ישראל ובתולדות העמים: קובץ הרצאות שהושמעו בכנס האחד-עשר לעיון בהיסטוריה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 73-92

L. F. Hartman and A. A. DiLella, *The Book of Daniel*, AB 23, New York 1978

W. Lee, Humphreys, "A Life-Style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel", *JBL*, 92 (1973), pp. 211-223

יפת, דברי הימים = ש' יפת, אמונות ודעות בספר דברי הימים ומקומן בעולם המחשבה המקרא, ירושלים תשל"ז

מזן, גלות והתגלות = י' מזן, דניאל - גלות והתגלות, אלון שבות תשס"ו

C. A. Moore, *Daniel, Esther, and Jeremiah: The Additions*, New York 1977

מיליקובסקי, פירוש ומבוא = ח' מיליקובסקי, סדר עולם: מהדורה מדעית, פירוש ומבוא
ב, ירושלים 2013

G.W.E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah : a Historical and Literary Introduction*,
Minneapolis 2005

H., Soloveichik, " Halakhah, Hermeneutics, = סולובייצ'יק, מרטריון באשכנז
and Martyrdom in medieval Ashkenaz", *JQR* 94,1 (2004) 77- 108; 2,
pp. 278-299

ספראי, בימי הבית = ש' ספראי, בימי הבית ובימי המשנה א, ירושלים תשנ"ד
----, קידוש השם = ש' ספראי, "קידוש השם בתורתם של תנאים", ציון, מד (תשל"ט),
עמ' 28-42

J. A., Cerrato, *Hippolytus between East and West : The Commentaries and the Provenance of the Corpus*, Oxford
2002

סתרון, הירונימוס לדניאל = ד' סתרון, "פירושו של הירונימוס לספר דניאל", תרביץ, נב, א
(תשמ"ג), עמ' 145-153

עמארה, השבעים לדניאל = ד' עמארה, "תרגום השבעים לספר דניאל - התרגום, המצע
והעריכה", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון, תשס"ו

פרידמן, לתורת התנאים = ש"י פרידמן, לתורתם של התנאים: אסופות מחקרים
מתודולוגיים ועיוניים, ירושלים תשע"ג

----, סוגיות = ש"י פרידמן, סוגיות בחקר התלמוד הבבלי: אסופת מחקרים בענייני
מבנה, הרכב ונוסח, ניו יורק וירושלים תש"ע

----, צלם ותבנית = ש"י פרידמן, "צלם דמות ותבנית", סידרא, כב (תשס"ז), עמ' 89-152

B. S. Childs, "Critical Reflections on Barr's = צ'ילדס, פרשנות מודרנית
Understanding of the Literal and the Allegorical", *JSOT*, 46 (1990),
pp. 3-9

קדמוניות היהודים = י' בן מתתיהו, קדמוניות היהודים (מהדורת א' שליט), א-ב, ירושלים
תשס"ג

קוהוט, ערוך השלם = רבינו נתן בן רבינו יחיאל, ערוך השלם (מהדורת ח"י קאהוט), וינה תרפ"ו

J. J. Collins, *Daniel : A Commentary on the Book of Daniel* = קולינס, דניאל (ed. by F. M. Cross) , Minneapolis, 1993

J.R. Kohlenberger III (General Editor), *The = קולנברגר, מקבילות השבעים .Parallel Apocrypha*, New York 1993

רביב, פרשנות ביאורית = ר' רביב, "היחס בין פרשנות ביאורית לפרשנות מדרשית במדרשי אגדה במכילתא דרבי ישמעאל", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תש"ס

רייך, מסירת הנפש = א' רייך, "מסירת הנפש על קיום המצוות: אידיאולוגיות ותמורות מספרות חז"ל עד אשכנז הקדומה", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"א

שטרנברג, קידוש השם = ע' שטרנברג, "קידוש השם' ו'חילול השם' במקורות התנאים", עבודת גמר, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ז

דרכים בעריכת התוספות

שלם יהלום

הקדמה

ר' אליעזר בן שלמה, עורך התוספות טוך, פעל במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה בעיר טוכהיים (Tuchheim) במזרח גרמניה, ולמד בישיבות באשכנז ובצרפת.¹ החיבור תוספות טוך הוא עריכה וקיצור של תוספות ר' שמשון בן אברהם משנץ (Sens).² ר' שמשון כתב תוספות בשתי מהדורות. המהדורה הראשונה מתעדת את הלימוד החי בבית המדרש של מורו ורבו ר' יצחק בן שמואל (ר"י) מדמפייר (Dampierre). הקובץ מתאר את המאמץ של הרב והתלמיד ליישב את הסתירות העולות מן הטקסט התלמודי. הדיון מגיע לעתים למבוי סתום, והתירוץ של הרב מוגדר בפי התלמיד 'גמגום' ולא נהירא'. בניגוד למהדורה הראשונה, המהדורה השנייה מעובדת ומגובשת, ותובנות הרב מובאות בעילום שם. מחקרנו יתמקד במסכת פסחים, שממנה הגיעו לידנו קבצים מקבילים של תוספות שנץ (להלן: שנץ) ותוספות טוך (להלן: טוך). השנץ לפסחים שבידנו משתייך למהדורה הראשונה,³ והקבלה בין הקבצים מלמדת שחלק ניכר מהטוך אינו אלא העתקה וקיצור של מהדורת השנץ המוחזקת בידנו:⁴

* מאמר זה נכתב כחלק מן הפרויקט "התוספות על התלמוד: הקבצים, התפתחותם ותפוצתם" שבתמיכת הקרן הלאומית למדע (מס' מענק 1185/09) בראשות פרופ' אברהם (רמי) ריינר מאוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

- 1 עמנואל, מהר"ם, עמ' 50-53, 182. קיימת גם אפשרות שמדובר ב-Taucha צפונית-מזרחית ללייפציג (Leipzig) ראו: עמנואל, מהר"ם, הערה 137; עמנואל, תשובה, עמ' 289-290; תא-שמע, אשכנז, עמ' 235 ובהערה 31, עמ' 238-239; אורבך, תוספות, עמ' 582, 666.
- 2 אורבך, שם, עמ' 585.
- 3 ראו: שם, עמ' 287, 293-296, 645 הערה 21; יהלום, שנץ, עמ' 47-66.
- 4 ההקבלה בין השנץ לטוך קיימת גם במסכת כתובות. ראו: ליבוביץ, טוך, עמ' 50-59, 61-62, 81, 86, 88-89, 94-95, 285, 288-289. עם זאת, כפי שהראה אורבך (תוספות, עמ' 625-629), במסכת כתובות, מהדורת השנץ שעליה נבנה הטוך שונה מקובץ השנץ שבידנו. במחקר זה, הפניה סתמית היא הפניה לפסחים. התוספות על הדף במהדורות התלמוד הנדפסות לפסחים הן תוספות טוך. ראו: אורבך, תוספות, עמ' 608-609.

טוֹךְ	שֵׁנִי
"שוין לכל דבר דשחי'ן] ומכוה מטמאי'ם] בשבוע אחד". ⁸	1 "דלענין כל דבר הם שוין דשחין מטמא שבוע אחד". ⁵
"תימ'ה] מה בין גפסי רותח לחרס של תנור". ⁹	2 "תי'מה] מה בין גפסים רותח וסיד רותח לחרסו של תנור". ⁶
"דתישרף רבויי'א] הוא דהמ"ל [=דהוה מצי למיכתב] באש תמות". ¹⁰	3 "תשרף ריבויא הוא דהוה מצי למיכת'ב] באש תמות". ⁷

עניינו של מחקר זה בפעולות העריכה שבאמצעותן הפך ר' אליעזר את פרוטוקול הדיון בבית המדרש של ר"י לקובץ יעיל ומתומצת המלווה את לומדי התלמוד עד היום.¹¹ כדי לזהות את פעולת העריכה שנקט ייבחנו המקומות שבהם סטה ר' אליעזר מהשנץ המונח לפניו. המחקר יתווה את דפוסי הפעולה ואת העקרונות שעל פיהם שכתב ר' אליעזר את השנץ שלפניו. כפי שנראה, נקט ר' אליעזר למטרה זו כמה פעולות: הדיון בשנץ הוצמד לקטע התלמוד הרלוונטי; הפרוטוקול המתעד את הדיון הרציף קוצר, והפך לעתים לדיון ענייני הנפתח בתירוצים הפשטניים ומסיים באמירה עקרונית; הדיון בשנץ פוצל וסווג לפי נושאים; רוב הראיות המוצגות בשנץ הושמטו, והטוֹךְ הסתפק בהוכחה

- 5 ר' שמשון בן אברהם, תוספות פסחים, עה ע"א, ד"ה 'אין לי', עמ' קפו, כ"י אוקספורד, בודלי. Opp. Add. Fol. 53, קטלוג נויבאוואר 2358, עמ' 98א. כל המובאות מ'תוספות שנץ' במאמר הועתקו מכתב היד היחיד באוקספורד, ובמראי המקום יירשמו באותיות עבריות מספר העמוד במהדורה הנדפסת של א"ד רבינוביץ-תאומים, ובספרות - מספר העמוד בכתב היד. נוסח הדפוס הוא העתקה מכתב יד ורשה האבוד ראה: ריצ'לר, כתבי היד, עמ' 787.
- 6 עה ע"א, ד"ה 'נכוה', עמ' קפו, כ"י עמ' 98א. סוגריים מרובעים [] הם הוספה של כותב המאמר לטקסט.
- 7 עה ע"א, ד"ה 'באש', עמ' קפו, כ"י עמ' 98א.
- 8 עה ע"א, ד"ה 'אין', כ"י פרמה, ספריית הפלטינה 325, Parm. 325, עמ' 49ב. כ"י פרמה הוא היחיד המכיל את כל הטוֹךְ לפסחים. כל המובאות מ'תוספות טוֹךְ' במאמר הועתקו מכתב יד פרמה. כתב יד פרנקפורט, ספריית האוניברסיטה MS hebr. Oct. 136, מעתיק את פסח ראשון בלבד. במקרים שבהם ייעשה שימוש בשני כתבי היד יצוין הדבר במפורש. כתב יד אוקספורד, בודלי, Opp. 129, Add. Qu. קטלוג נויבאוואר 2364, הוא העתקה מפרנקפורט, והוא חסר משמעות. לתיאור עדי הנוסח של הטוֹךְ לפסחים ראו: ריצ'לר, כתבי היד, עמ' 785-786. במקרים בודדים יובא הנוסח שברפוס ונציה ר"פ. על מהימנות הדפוס ראו: בנוביץ, ענפי הנוסח, עמ' 10. ראוי לציין שבדיקה שנערכה בפרק מקום שנהגו העלתה חילופים לא משמעותיים בין כתב יד פרמה (עמ' 41א-43א) לכתב יד פרנקפורט (עמ' 137ב-141א). ונראה שהממצא בכ"י פרמה משקף את הטוֹךְ.
- 9 עה ע"א, ד"ה 'נכוה', כ"י עמ' 49ב.
- 10 עה ע"א, ד"ה 'באש', כ"י עמ' 49ב.
- 11 ראו: תא-שמע, הספרות ב, עמ' 119-120.

המרכזית, וגם אותה הביא בתמצות ולא בהעתקה של הטקסט התלמודי. כמו כן דיוני שנץ שאינם שייכים למסכת הנידונה הושמטו. את מגע ידו של ר' אליעזר נזהה באמצעות השוואה מדוקדקת בין הקבצים. סטייה של הטוך מהשנץ היא ככל הנראה פעולת עריכה, שיש לבחון את משמעותה ומגמתה.

היבט נוסף שייבחן הוא איכות פעולת העריכה שנעשתה. בספרות המחקר קיימת טענה בדבר העתקה עיוורת של ר' אליעזר מהשנץ המונח לפניו. כראיה לתפיסה זו נטען שההפניות לדיון מקביל במסכת אחרת הועתקו מהשנץ, והן אינן רלוונטיות לטוך עצמו. כדי לבחון טענה זו ייבדקו בצורה שיטתית ההפניות למסכתות אחרות שנתן ר' אליעזר במסכת פסחים. אמינות מערכת ההפניות הפנימית היא אינדיקציה חשובה לקביעה אם אפשר לראות בטוך יצירה עצמאית העומדת בפני עצמה. ראוי להדגיש שמחקר זה לא יעסוק בדרכי העיבוד הרעיוני. מסיבה זו לא נתייחס להוספות מן הרובד האשכנזי שהוסיף ר' אליעזר לתוספות הצרפתיות, וגם לא לשכתוב השנץ לאור תפיסת העולם של בתי המדרש באשכנז במאה השלוש עשרה. ענייננו כאן במעשה העריכה והסידור בלבד של חומר הגלם הצרפתי.

עריכה משופרת

כדי להקל על הלומד ולייעל את קובץ התוספות נקט ר' אליעזר שורה של פעולות.

ארגון מחדש של המשא ומתן

תוספות שנץ הבנויות על סיכומי השיעורים בישיבה, תיעדו את המשא ומתן לפי הרצף הכרונולוגי של הדיון, ואילו הטוך ארגן את מבנה הדיון ההלכתי מחדש. נמחיש דפוס פעולה זה בדוגמה: כדי להתיר עריכת פסח בטומאה יש צורך ברוב טמאים. התלמוד קבע שכאשר מספר הטהורים בעם ישראל שווה למספר הטמאים, משלחים את אחד הטהורים לדרך רחוקה ומטים את הכף. ההימנעות מלטמא טהור נובעת מהרצון לאפשר לו להקריב לכל הפחות את קרבן החגיגה.¹² הרב יצחק בן אשר (ריב"א), מראשוני בעלי התוספות, הקשה כיצד יוכל השווה בדרך רחוקה ביום הראשון של פסח להקריב חגיגה, שהרי מי שאינו יכול להקריב בראשון של חג, נדחה גם משאר הימים. את הבעיה פתר ריב"א באמצעות קביעה עקרונית שלפיה פסול בגוף המקריב ביום הראשון דוחה אותו בכל ימי החג, אולם כאשר נסיבות חיצוניות מונעות את ההקרבה ביום הראשון, המקריב אינו נדחה. ר"י חזר על התוספות הקדום והעיר שההבחנה מיותרת, שהרי מדין תורה אין איסור הליכה בחג. כמו כן ניתן לשהות בדרך רחוקה בשעת שחיטת הפסח

בערב החג, ולהתקדם לכיוון ירושלים לאחר מכן. הטוך שכתב את הדיון מהקל אל הכבד,¹³ פתח בתירוצים הפשטניים וסיים באמירה עקרונית:

טוֹךְ	שֶׁנֶץ
<p>"וא"ת [=ואם תאמר] השת' [א] כמשלחו אותן לדרך רחוקה, א"כ [=אם כן] ביום הרשון אינו יכול לעשות חגיגה, שהרי חוץ לירושלם הוא, ואינו יכול לבא ל"ט [=ליום טוב], ודמי לטמא ביום הראשון דלא עבידי בשביעי, הואיל דתשלומי' [ן] דראשון הוא, ותיר' [ץ] ריב"א דלא אמרי' [נן] דפטור... אלא היכא דאינו ראוי בגופו כגון טמא... אבל היכא דמיחזא חזי, אלא שאינו יכול לבא, האי לאו חסרון הוא... ואו' [מר] ר' דאינו צריך לזה חדא דתחומי' [ן] לרבנן, והרי {שאינו} <ש-יכול לבוא ולעשות ביום הראשון מן התורה, ועוד דנהי כשישלחוהו בדרך רחוקה עד שעת שחיטה... מ"מ [=מכל מקום] יכול לבא עד תוך התחום ויכול ליכנס למחר".¹⁴</p>	<p>"וא"ת [=ואם תאמר] הואל שמשלחין אותן לדרך רחוקה, א"כ [=אם כן] ביום הרשון אינו יכול לעשות חגיגה, שהרי חוץ לירושלם הוא, ואינו יכול לבא ל"ט [=ליום טוב], ודמי לטמא ביום הראשון דלא עבידי בשביעי, הואיל דתשלומי' [ן] דראשון הוא, ותיר' [ץ] ריב"א דלא אמרי' [נן] דפטור... אלא היכא דאינו ראוי בגופו כגון טמא... אבל היכא דמיחזא חזי, אלא שאינו יכול לבא, האי לאו חסרון הוא... ואו' [מר] ר' דאינו צריך לזה חדא דתחומי' [ן] לרבנן, והרי {שאינו} <ש-יכול לבוא ולעשות ביום הראשון מן התורה, ועוד דנהי כשישלחוהו בדרך רחוקה עד שעת שחיטה... מ"מ [=מכל מקום] יכול לבא עד תוך התחום ויכול ליכנס למחר".¹⁴</p>

פיצול מושגי של הדיון

יש סוגיות שבהן פיצל עורך הטוך את הדיון בשנץ ליחידות. הדיון להלן מדגים דפוס פעולה זה. המשנה בפסחים אסרה אכילה בצהרי ערב פסח: "ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך".¹⁶ הדיבור המתחיל בשנץ עסק בחשש לאבדן התיאבון בליל

13 התוספות הניחו שבעריכת המשנה איחרו את האמירה המחודשת: "ונראה לר"י... דאית ליה למיתני אותו שהוא חידוש יותר בסיפא" (מעילה ב ע"א, ד"ה 'ששחטן', דפוס ונציה רפ"ג).

14 פ ע"א, ד"ה 'אתה', עמ' קצד, כ"י עמ' 102א. סוגרים מסולסלים {} הם סימן מחיקה הקיים בכתב היד. סוגרים מזווים < הם סימן הוספה הקיים בכתב היד.

15 פ ע"א, ד"ה 'אתה', כ"י עמ' 51א. השוו גם: שנץ, נה ע"א, ד"ה 'כל', עמ' קמא = טוך, נה ע"א, ד"ה 'כל'; שנץ, פו ע"ב, ד"ה 'הכלה', עמ' ריא = טוך, פו ע"ב, ד"ה 'הכלה'; שנץ, פח ע"ב, ד"ה 'והתניא', עמ' רטו-רטז = טוך, פח ע"ב, ד"ה 'והתניא'. ראו גם: ליבוביץ, טוך, עמ' 287.

16 משנה, פסחים י, א.

הסדר ובאיסור אכילת מצה בערב פסח, ואילו הטוֹך ייחד דיון נפרד לכל אחד מהנושאים:

טוֹך

"לא יאכל אדם... וא"ת ומה יאכל, אי מצה אפי' [לו] קודם נמי כדאמר' [נן] בירושל' [מי] כל האוכ' [ל] מצ' [ה] בע"פ [=בערב פסח] כאילו בועל ארוסתו בב' [ת] חמיו... וי"ל דאיירי במצ' [ה] עשיר' [ה] דלא אס' [ר] בירו' [שלמי] אל' [א] במצ' [ה] הראוי לצא' [ת] בה ידי חובתו ואוכל' [ה] קוד' [ם] זמנה אבל במצה עשיר' [ה] שרין"; סמו' [ד] למנח' [ה] לא יאכל, וא"ת [=ואם תאמר] והא אמר' פרק כל שעה הבציקו' [ת] של גוים אדם ממלא כרסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה והכא אסר לאכול מבעוד יום".¹⁸

שנץ

"לא יאכל אדם עד שתחשך, וטעמא כדאמר בגמרא משום דילמא אתי למיכל אכילה גסה, וא"ת דלעיל בפ' [רק] כל שעה אמרינן בציקות של גוים אדם ממלא כריסו מהם, ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה... והאי לא יאכל דקתני בסופגנין ואיסקרטיין מיירי או במצה עשירה, דאלו מצה לא בעי למיכל דאמר' [נן] בירושלמי דערבי פסחים האוכל מצה בערב הפסח, כאלו בועל ארוסתו בבית חמיו... ור"ת הי' [ה] נוהג לאכול בערב הפסח מצה עשירה, דהא דאמרין דהאוכל מצה בערב הפסח כו', היינו מצה שראוי' [ה] לצאת בו".¹⁷

ניתן להציע הסבר לדרכי ההבאה השונות. פעמים רבות מושא הדיון של השנץ הוא יחידת הטקסט התלמודית המתפרשת בישיבה על מגוון המשמעויות הנובעות ממנה. לעומת זאת בטוֹך, כטקסט ערוך גיבש המחבר את הדיון במבנה ענייני ומושגי.¹⁹ חלוקה מושגית מקלה על הלומד להגיע אל השורה התחתונה של הדיון. ניתן לראות בפעולת

- 17 צט ע"ב, ד"ה לא 'יאכל', עמ' רל-רלא. כתב יד אוקספורד אינו כולל את הפרק העשירי.
- 18 צט ע"ב, ד"ה 'לא', וד"ה 'סמוך', כ"י עמ' 57ב. ההפרדה בין הדיבורים באה לידי ביטוי בחזרה על דברי המשנה, בדיון העומד בפני עצמו וברוח בין הדיונים בכתב היד. ראוי לציין שהשנץ הציע לאכילה בערב פסח גם 'סופגנין ואיסקרטיין'. הטוֹך השמיט אפשרויות אלו שהפכו ככל הנראה ללא לגיטימיות, והתמקד באופציה הראלית של מצה עשירה. לדיונים תלמודיים נוספים בשנץ שפוצלו בצורה מושגית בטוֹך השוו לדוגמה: שנץ, מא ע"א, ד"ה 'יוצאין', עמ' קז-קח = טוֹך, מא ע"א, ד"ה 'אבל', וד"ה 'עולא'; שנץ, מו ע"א, ד"ה 'לגבל', עמ' קטז = טוֹך, מו ע"א, ד"ה 'לגבל', וד"ה 'ולתפלה'; שנץ, מו ע"ב, ד"ה 'שה' (2), עמ' קכז-קכח = טוֹך, מו ע"ב, ד"ה 'שה' (1), וד"ה 'שה' (2).
- 19 ראוי להדגיש שקיימת גם תופעה הפוכה. בכמה סוגיות חזר השנץ על אותה מובאה תלמודית בדיונים נפרדים, שכל אחד מהם התמקד בסתירה בין הסוגיא הנידונה לסוגיא תלמודית אחרת. לעתים ייחד הטוֹך דיונים אלו בהתבסס על המובאה התלמודית המשותפת. השוו: שנץ, מו ע"ב, ד"ה 'רבה' (1), עמ' קכא-קכב, ד"ה 'רבה' (2), עמ' קכב = טוֹך, מו ע"ב, ד"ה 'רבה'; שנץ, סא ע"א, ד"ה 'וישנו' (1), עמ' קנב-קנג, ד"ה 'וישנו' (2), עמ' קנג = טוֹך, סא ע"א, ד"ה 'וישנו'; שנץ, פט ע"ב, ד"ה 'זה', עמ' ריח, ד"ה 'היאך', עמ' ריח = טוֹך, פט ע"ב, ד"ה 'זוה'.

עריכה זו פעולה המשתלבת במגמה הרחבה שהתחוללה במאה השלוש עשרה של מעבר מקובצי תוספות לספרות הלכה המסודרת לפי נושאים.²⁰

ראוי לציין שגם כאשר שמר הטוֹך על המבנה הקיים בשנָץ הוא סיווג את הדיונים על פי חלוקה מושגית. התלמוד ציטט ברייתא האוסרת עשיית מלאכה בערב פסח: "מאימתי ארבעה עשר אסור בעשיית מלאכה, ר' אליעזר בן יעקב אומר משעת האור."²¹ השנָץ הקדיש דיונים נפרדים לאיסור המלאכה ולהגדרת שעת האור. בדיון הראשון הוכנסה בשנָץ פסקה הנוגעת לשעת האור. בטוֹך שולבה הפסקה במקומה הראוי - בדיון בשעת האור:

טוֹך	שנָץ
<p>"מאימתי <ר'> אסור בעשיית [ת] מלאכה... איסור [רא] ולא מנהגא... ר' {אל אר} אליעזר ב"י [=בן יעקב] או [מר] לשע' [ת] האור, למאי דמסקינ' [ן] מאי אור אור השחר, נקט ר' אב"י [=אליעזר בן יעקב] שיעור למילתי' [ה] בתחילה היום... ולא הוי ר' אב"ר (!) לא כב"ש [=כבית שמאי]."²³</p>	<p>1 <u>"מאימתי י"ד אסור בעשיית מלאכה... איסורא ולא מנהגא... לפי מה דאמ' [רינן] אור ממש או (!) {לא} הוי ר' אלעזר <ן> יעקב <כבית שמאי. ר' אלעזר בן יעקב אומ' [ר] משעת האור, לפי מה דמסקי' [נן] אור ממש, נקט ר' אליעזר שיעורא דידיה בתחלת היום."</u>²²</p>

איחוד דיבורים מתחילים

ההתמקדות המושגית של הטוֹך הביאה במקרים מסוימים לפעולת עריכה שבמסגרתה אוחדו דיוני שנָץ בעלי מכנה משותף.²⁴ בדיון בשאלת היקף היתר האפיייה ביום טוב, הביא התלמוד ברייתות האוסרות אפיית לחם הפנים ושתי הלחם של חג השבועות בשבת וביום טוב:

- 20 על ספרות זו ומניעיה, ראו: תא-שמע, הלכה, עמ' 120-122; תא-שמע, אשכנז, עמ' 332-335; קנרפוגל, סוד, עמ' 48-55. על המאמץ של ר' אליעזר לצמצם את הפערים בין תוספות לספר הלכה, ראו: יהלום, טוֹך, עמ' 134-144.
- 21 בבלי, פסחים ב ע"ב.
- 22 ב ע"ב, ד"ה 'מאימתי' וד"ה 'ר' אליעזר', עמ' ה, כ"י עמ' 3א. נוסח הטקסט הוצג לפי כתב היד, אולם סדר הדיונים והדיבור המתחיל הובאו לפי הדפוס. בכתב היד סדר הדיונים הפוך, ושני הדיבורים מתחילים 'ר' אליעזר בן יעקב אומ' [ר].
- 23 ב ע"ב, ד"ה 'מאימתי' וד"ה 'רבי', כ"י עמ' 23ב. דוגמות נוספות השוו: שנָץ, ט ע"ב, ד"ה 'היינו תשע', וד"ה 'היינו שתי', עמ' כב = טוֹך, ט ע"ב, ד"ה 'היינו תשע', וד"ה 'היינו שתי'; שנָץ, נח ע"ב, ד"ה 'דברי', וד"ה 'בשלמא', עמ' קמה = טוֹך, נח ע"ב, ד"ה 'דברי', וד"ה 'אלא'; שנָץ, פ ע"ב, ד"ה 'נורק', וד"ה 'ה'ה אפילו', עמ' קצה-קצו = טוֹך, פ ע"ב, ד"ה 'נורק' וד"ה 'הוא'.
- 24 על איחוד דיונים ראו: ליבוביץ, טוֹך, עמ' 91-92, 102.

איתיביה לחם הפנים... חל יום טוב להיות בע"ש נאכל לשבת לעשרה... ואי אמרת צורכי שבת נעשין בי"ט אמאי לא דחי י"ט... מתיב רב מרי שתי הלחם... נאפות ערב יום טוב נאכלות ליום טוב (פסחים מו ע"ב-מו ע"א).

השנץ הקשה על כל ברייתא וברייתא בדיון נפרד, ואילו הטוך צירף את כל הקושיות לדיון ענייני אחד בשאלת הכנת קודשים ביום טוב:

טוך

"ואי אמרת צורכי שבת נעשים בי"ט, תימ' [ה] לר"י מאי קפריך... שמותר לבשל בי"ט לצורך שבת, כמו שמותר לבשל לבו ביום... וכן לקמ' [ן] גבי שתי הלחם... משום דההי' [א] שעתה לא חזו עד שישחטו עליה' [ם] קדשי' [ם] ויזרוק דמין".²⁷

שנץ

1 "ואי אמרת צרכי שבת נעשי' [ן] בי"ט [=ביום טוב], תי' [מה] לר' מאי קא פרי' [ך], הא... לא קאמ' [ר] אלא דצרכי שבת נעשי' [ן] בי"ט, כמו שמותר לבשל לבו ביום"; מתיב רב מרי שתי הלחם ואי אמרת צרכי שבת נעשית כו'... משום דההיא שעתא לא חזו עד שישחטו עליהם כבשים מזרק דמין".²⁶

מיקום הדיון במקום אחר

טבעו של הדיון החי בתוספות שנץ שהוא מתגלגל מנושא לנושא. לדוגמה: בתחילת מסכת פסחים דן השנץ בשאלת תכליתה של בדיקת חמץ. השנץ התחבט אם הבדיקה נועדה למנוע מהאדם לעבור על איסור הבעלות על חמץ או על איסור האכילה. הדיון התפתח והוביל לשאלת מהות האיסור של תערובת חמץ, שכן אם תערובת נאסרה באכילה בלבד ולא נאסרה בהחזקה, ייתכן שאין לגביה חובת בדיקה. הטוך איחר את הדיון והביא אותו צמוד למשנה הפותחת את הפרק השלישי, שעניינה 'כותח הבבלי' ושאר תערובות חמץ. כך מיקד הטוך את הדיון ההלכתי בצמידות לקטע התלמוד הרלוונטי, ושיפר את הנגישות לתוספות.

26 מו ע"א, ד"ה 'ואי', וד"ה 'מתיב', עמ' קכג, כ"י עמ' 63א. הלומדים הספרדים, בהתאם לכללי העיון הנקוטים בידם, איחדו במקרים מסוימים דיוני תוספות נפרדים, ובמקרים אחרים פיצלו ביניהם ראו: בנטוב, שיטת, עמ' צח-ק. ייתכן שבפעולותיהם השיבו את התוספות למבנה המקורי, שקדם לפעולת העריכה של הטוך.

27 מו ע"א, ד"ה 'ואי', כ"י עמ' 40א. דוגמות נוספות השוו: שנץ, נא ע"ב, ד"ה 'כל', עמ' קלג-קלד, ד"ה 'חוצ', עמ' קלד, ד"ה 'ותרווייהו', עמ' קלד-קלה = טוך, נא ע"ב, ד"ה 'כל'; שנץ, צג ע"א, ד"ה 'הכי', עמ' רכד-רכה, ד"ה 'אנא', עמ' רכה = טוך, צג ע"א, ד"ה 'ה"ג'; שנץ, ק ע"ב, ד"ה 'לאו', עמ' רלג, ד"ה 'שאיין', עמ' רלג = טוך, ק ע"ב, ד"ה 'לאו'.

שנין

טוד

"אור לארבע עשר בודקי[ן], פרש"י שלא יעבור בכל יראה ובל ימ[צא]... ונר[אה] לר"י... הצריכו חכמי[ם] לבדוק ולבער חמץ, שלא יבא לאוכל[ו]... ונר[אה] לרשב"א דאפי[לו] לפי טעם האחרון צ"ל [=צריך לומר] דהחמץ[רו] חכמי בכל חמץ... ע"י [=על ידי] תערובת אע"ג דליכ[א] כל ירא לפר"ת שפי[רש] באלו עוברי[ן]"²⁹.

"אילו עוברין בפסח... פרש"י עובר בכל יראה ובכל ימצא, וגם רב"א מקד(!) מלשון... ונר[אה] לר"ת... והיינו עוברי מעל השולחן דלאו בני מיכל ניהו"³⁰.

"בודקין את החמץ, פר"ש [=פירש ר' שלמה] שלא יעבור בכל יראה ובל ימצא... ונר[אה] לר' דהיינו טעמ[א] גזירה שמא יאכלנו... ועוד אומ[ר] [ר] ר' דלפי הטעם אחרון... במתני[תין] דאלו עוברין כותח הבבלי... בהני דלית בהו איסור בל יראה ובל ימצא לא אצרכו בדיקה רבנן, ואע"פ שפרש"י לקמן אלו עוברין בפסח בכל יראה ובל ימצא, וגם ריב"א דקדק מן הלשון... הילכך נר[אה] לר"ת... עוברי[ן] מעל השולחן דלאו בני מיכל ניהו"²⁸.

צמצום נפח הראיות

אחת מדרכי הקיצור הננקטות בטוּך היא השמטה, מוחלטת או חלקית, של הראיות המובאות בשנץ. פעולת עריכה זו מצמצמת את הפער בין הדיון החופשי בתוספות ובין ספר הלכה מסכם. דפוס פעולה זה בא לידי ביטוי במקרים רבים, ונסתפק כאן בהדגמה מכמה מקרים בולטים של קיצור וצמצום.

שיעור הקטרה

הקביעה שזית הוא השיעור המינימלי להקטרת קרבן במזבח חוזרת בשני קובצי התוספות, ואולם קיים פער ניכר במספר מראי המקומות המוצגים כראיה התומכת בה.

28 ב ע"א, ד"ה 'בודקין', עמ' א-ב, כ"י עמ' א1.

29 ב ע"א, ד"ה 'אור', כ"י עמ' 23. השווה גם: שנץ, יב ע"א, ד"ה 'מתחילת', עמ' כו-כז = טוד, יא ע"ב, ד"ה 'אחד'; שנץ, לו ע"א, ד"ה 'ותנא', עמ' צט. צט ע"ב, ד"ה 'מאי', עמ' רלא = טוד, לו ע"א, ד"ה 'תנא'. צט ע"ב, ד"ה 'מאי'; שנץ, צ ע"ב, ד"ה 'רב', עמ' ריט = טוד, צג ע"א, ד"ה 'רבי'.

30 מב ע"א, ד"ה 'ואלו', כ"י עמ' 38. השנץ הסתפק בתחילת פרק ג בהפניה לדיון בתחילת המסכת: "מה שדיקדק ר"ת דלא בכל יראה ובל ימצא קאמ[ר] פי[רש] בריש מכלתי[ן]" (מב ע"א, ד"ה 'אלו', עמ' קט, כ"י עמ' 55ב).

טוֹךְ

"דבפ' [רק] כיצד צולין, א"ר [=אמר ר'] כל הזבח' [ם] שנ>שתייר ממנו כזית בשר וכזית חלב זורק את הדם, משמ' [ע] דאין הקטרה בפחות מכז' [ת]"³².

שנץ

"משמ' [ע] בכל דוכת' [א] דאין הקטרה פחות מכזית, בזבחים בפ' [רק] השוחט והמעלה, ובמעילה בפ' [רק] קדשי מזבח, ולקמן בפ' [רק] כיצד צולין, דאמ"ר [=דאמר ר'] יוחנן כל הזבחים שבתורה, שנשתייר מהם כזית בשר וכזית חלב זורק את הדם כו"³¹.

מנעד דרגות הבישול

התוספות הניחו שמשך הזמן הנדרש ל'שליקה' ארוך מזה הנדרש לחימום המוגדר 'בישול', ולכן, איסור 'שליקה' אין משמעו בהכרח התנגדות לבישול קצר מועד. בשנץ הובאו ראיות להשתמעות הזאת, ואילו בטוך הן הושמטו.

טוֹךְ

"לא שלוקי [ן] ולא מבושלי [ן], משמ' [ע] דשלוקי [ן] הוי טפי ממבושלי, דאי לא הכי יאמ' [ר] זו ואי [ן] צ"ל [=צריך לומר] זו, וכן משמע בכמה דוכתי"³⁴.

שנץ

"ולא שלקין ולא מבושלים, משמ' [ע] דשליק' [ה] הוי טפי מבישול, דאם לא כן הוי זו ואין צריך לומר [ר] זו, וכן משמע בריש פ"ב [=פרק ב'] דביצה, גבי עירובין תבשילין, דאמרי תבשיל זה אפי' [לו] צלי, אפי' שלוק, אפי' [לו] כבוש, אפי' [לו] מבושל, וכן משמע בסוף בהמה המקשה, עור חמור מטמא טומאת אוכלין, מדנקט של יין (!) ולא נקט בישול, וכן בפ' [רק] כל הבשר, גבי כבד דאוסרת ואינה נאסרת"³³.

סוגיות מתחלפות

פעמים רבות מתחלפות הסוגיות התלמודיות, והחכם המתיר במסכת אחת הופך לאוסר במסכת אחרת. השנץ הציג רשימה של סוגיות שהיפוך כזה התרחש בהן, והטוך הסתפק בסוגיה המקומית בלבד.

31 מג ע"ב, ד"ה 'אין', עמ' קיא, כ"י עמ' 56.

32 מג ע"ב, ד"ה 'אין', כ"י עמ' 38.

33 לט ע"ב, ד"ה 'ולא', עמ' קד, כ"י עמ' 53.

34 לט ע"ב, ד"ה 'לא', כ"י עמ' 37.

טוֹךְ

"אמ' [ר] רבא אכל זג לוקה שתיים כו', הך פלוגתא דאביי ורבא איתמר איפכא בפ' [רק] ג' מינים, ורבואת באלה תלמוד' [א], בההוא פירקא אפי' [לן] בסופו מיתניא ההיא דנזיר ממורט, וההיא דבהן יד ובהן רגל, תרויהו איפכא כאמ' [ר] בשילהי הוציא לו, וכך בפ"ק [=בפרק קמא] דבכורות רב חסדא סבר טרפה חיה, ורבה אמ' [ר] אינה חיה, ובפ"ק [=ובפרק קמא] דתמורה איפכא".³⁵

שנץ

"אמ' [ר] רבא אכל זג לוקה שתיים כו', הך פלוגתא דאביי ורבא איתמר איפכא בפ' [רק] ג' מינים, ורבואת באלה תלמוד' [א], בההוא פירקא אפי' [לן] בסופו מיתניא ההיא דנזיר ממורט, וההיא דבהן יד ובהן רגל, תרויהו איפכא כאמ' [ר] בשילהי הוציא לו, וכך בפ"ק [=בפרק קמא] דבכורות רב חסדא סבר טרפה חיה, ורבה אמ' [ר] אינה חיה, ובפ"ק [=ובפרק קמא] דתמורה איפכא".³⁵

פרפרזה

ספרות התוספות בנויה על הנגדה בין המסכת הנלמדת ובין סוגיות מקבילות המצויות במסכתות אחרות. המקורות המצוטטים מובאים בשנץ בקרבה רבה לנוסחם המקורי, ואילו בטוֹךְ, המובאות מעובדות ומקוצרות. נדגים דפוס פעולה זה:

טוֹךְ	שנץ	בבלי, סוכה יט ע"ב-כ ע"א
"וכן בפ"ק [=בפרק קמא] דסוטה (!), ואחת קטנה". ³⁸	"ופרי' [ך] בגמ' [רא]... א"ל [=אמר לן] אביי אי הכי, גדולה וא' [חת] קטנה, א' [חת] גדולה מיבעי	רבי אחת גדולה, אחת גדולה ואחת קטנה מיבעי ליה".
	וא' [חת] גדולה מיבעי ליה". ³⁷	

35 מא ע"ב, ד"ה 'אמר', עמ' קט, כ"י עמ' 55ב.

36 מא ע"ב, ד"ה 'אמר', כ"י עמ' 38א. לדוגמות נוספות לצמצום במספר הראיות השוו: שנץ, יד ע"ב, ד"ה 'אפילו', עמ' לג-לד = טוֹךְ, יד ע"ב, ד"ה 'אפילו'; שנץ, לג ע"א, ד"ה 'נתכוין', עמ' פז-פו = טוֹךְ, לג ע"א, ד"ה 'נתכוין'; שנץ, לג ע"ב, ד"ה 'לאימת', עמ' פט-צא = טוֹךְ, לג ע"ב, ד"ה 'לאימת'. ליבוניץ תיעד גיליונות טוֹךְ המנמקים את התכלית שלשמה נזקק התוספות לראיה נוספת ראו: ליבוניץ, טוֹךְ, עמ' 311-312. לדברינו, כאשר לא השתכנע ר' אליעזר בצורך זה, הוא בחר במדיניות של השמטה.

37 פה ע"א, ד"ה 'אחד', עמ' רו, כ"י עמ' 108ב.

38 פה ע"א, ד"ה 'אחד', כ"י עמ' 53א.

טוֹךְ	שֵׁנִי	בבלי, ראש השנה כא ע"א
"אין לפר' [ש] כגו' [ן] לבני שצריכי' [ן] לעשות יום הכפורי' [ם] שני ימים, דבהדיא אמר' בפ"ק [=בפרק קמא] דראש השנה שאי' [ן] עושין, והכי איתא התם בסיים תבשילא בבלאה, ביומא רבא דמערב' [א]". ³⁹	"אין לפרש כגון בני בבל... שצריכי' [ן] לעשות יום הכפורי' [ם] שני ימים, דבהדיא אמר' בפ"ק [=בפרק קמא] דראש השנה שאי' [ן] עושין, והכי איתא התם בסיים תבשילא בבלאה, ביומא רבא דמערב' [א]". ³⁹	"בסיים תבשילא דבבלאי, ביומא רבה דמערבא".

טוֹךְ	שֵׁנִי	בבלי, עבודה זרה נב ע"א-ע"ב
"ובע"ז [=ובעבודה זרה] ר' ישמעאל... דבעי ר' יוחנ' [ן] תקרובת ע"ז של אוכלי' [ן] מהו כו', או דילמא איסורי' [א] דאוריית' [א] לא בטלה, טומאה דרבנ' [ן] בטלה". ⁴²	"ובפ' [רק] ר' ישמע' [אל] בע"ז [=בעבודה זרה]... דבעי ר' יוחנן תקרובת ע"ז של אוכלין מהו, כיון דאיסורי' [א] לא בטיל מדרב גידל, טומאה נמי לא בטלא, או דילמ' [א] איסורי' [ן] דאוריית' [א] לא בטיל, טומ' [אה] דרבנ' בטלה". ⁴¹	"בעי מיניה ר' יוחנן... תקרובת לעבודה כוכבים של אוכלין מאי, כיון דאיסוריה לא בטיל כדרב גידל, טומאה נמי לא בטלה, או דלמא איסור דאורייתא לא בטיל, טומאה דרבנן בטיל".

ניתן להצביע על מקורות תלמודיים נוספים שקוצרו בטוֹךְ.⁴³

ר' מנחם בן זרח מסר בשם רבותיו הצרפתים תיאור של ישיבת ר"י:

ורבינו יצחק בן אחותו של רבינו תם הנודע, בעל התוספות, אשר לימד ולימד בישיבה, כי העידו לי רבותי הצרפתים בשם רבותיהם, כי נודע ונתפרסם

39 נד ע"ב, ד"ה 'לקביעא, עמ' קמ. כ"י עמ' 73א.

40 נד ע"ב, ד"ה 'לקביעא, כ"י עמ' 42ב.

41 עג ע"א, ד"ה 'תיקן, עמ' קפ, כ"י עמ' 94ב.

42 עג ע"א, ד"ה 'תיקן, כ"י עמ' 48ב.

43 השווה לדוגמה: שבת קלב ע"א-ע"ב = שני, פד ע"א, ד"ה 'ולא, עמ' רה = טוֹךְ, פד ע"א, ד"ה 'ולא; ביצה ד ע"ב = שני, נא ע"ב, ד"ה 'כגון, עמ' קלה = טוֹךְ, נא ע"ב, ד"ה 'כגון; משנה, מנחות יא, ה. מנחות צח ע"א = שני, סג ע"ב, ד"ה 'לא, עמ' קס = טוֹךְ, סג ע"ב, ד"ה 'לא'.

שהיו לומדים לפניו ששים רבנים, שכל אחד מהם שומע [ה]הלכה שהיה מגיד, גם היה לומד כל אחד לבדו מסכתא שלא היה לומד חבריו, והיו חוזרים על פה, ולא היה מגיד רבינו יצחק הלכה שלא היה בפיהם בין כלם כל התלמוד בין עיניהם באותה הגדה, עד שנתברר להם כל ספקות שבתלמוד, וכל הלכה ומאמר תנא או אמורא שנראה הפך או סתירה במקום אחר, ישב ותקן על אופנו, כאשר מבואר לכל מי שראה שיטתם, שאלותם ותשובתם, ופירושם וההשגות שהשיגו על זקנם רבינו שלמה.⁴⁴

ניתן להצביע על מוטיבים אגדיים המשולבים בתיאור. ההקפדה על מספר תלמידים קבוע בישיבה לצעירים היוצאים לשוק העבודה ונושאים אישה, נראית בלתי אפשרית, ונדמה שהבחירה במספר ששים היא טיפולוגית.⁴⁵ כמו כן, בהתחשב בפער הניכר בהיקף המסכתות, חלוקת התלמוד קשה לביצוע. ועם זאת, עיון בתוספות שנכתבו בידי ר' שמשון בישיבת ר"י, מלמד שבדברי ר' מנחם טמון גרעין היסטורי:⁴⁶ הלימוד בישיבת ר"י התבסס על בקיאות מעמיקה בספרות התלמודית, ובמהלכו המקורות צוטטו במלואם, ממקור כתוב או על פה.⁴⁷ לעומת זאת, העריכה של הטוך אינה מחויבת לציטוט המלא של הדיון החי.⁴⁸ במטרה לחסוך בעלויות חומר הגלם וכדי להציג לפני הלומד את 'השורה התחתונה', עברו המקורות עיבוד והשמטה.

- 44 ר' מנחם בן זרח, צדה לדרך, הקדמה, עמ' 6, כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים Rab. 1117, עמ' 9 א-ב.
- 45 ייתכן בהסתמך על מדרש שיר השירים רבה: 'רבי יצחק פתר קרייה בפרשיותיה של תורה, ששים המה מלכות אלו ששים מסכתות של הלכות, ושמונים פילגשים אלו שמונים פרשיות שבתורת כהנים, ועלמות אין מספר אין קץ לתוספות' (ו ב). בספרות ימי הביניים חוזר המספר ששים כמניין ראוי לתלמידי חכמים ומסכתות. ראה: קנרפוגל, החינוך, עמ' 111 הערה 4.
- 46 אורבך ראה בתיאור של ר' מנחם עדות היסטורית מהימנה. ראו: אורבך, תוספות, עמ' 251-252. ראו גם: תא-שמע, אשכנז, עמ' 331. כנגד תפיסה זו נטען שמדובר במקור מאוחר, שאיננו מאומת בתוספות עצמן. כמו כן בהתחשב בנתונים הדמוגרפיים ובתשתיות הפיזיות של ימי הביניים, קיבוץ ששים תלמידים לישיבה אחת הוא בלתי אפשרי. ראו: כ"ץ, הלכה וקבלה, עמ' 348; ברואר, ישיבות המערב, עמ' מח-נג; קנרפוגל, החינוך, עמ' 110-114; ליבוביץ, טוך, עמ' 7-8, 19-21. לדברינו, הקישוטים הספרותיים אין בהם כדי לערער את הקביעה המאומתת בתוספות שנפך בדבר הקבלה שיטתית ומדויקת של הסוגיא הנלמדת למקבילותיה.
- 47 נדירות הספרים בימי הביניים גרמה למצב שבו חיבורים השתמרו בזיכרון הלומדים יותר משהשתמרו על המדפים, והספר הפך לכלי עזר לבדיקת השתמרות המידע אצל הלומד. ראו: קרוטרס, זיכרון, עמ' 159-162. ולכן אין לפסול את האפשרות שהציטוטים בישיבת הר"י נעשו מן הזיכרון.
- 48 גם בעולם הרוח הכללי הובאו מקורות פעמים רבות בצורה נזילה ובלתי מדויקת. ראו: סמול, לוחות שעווה, עמ' 188-189, 200-220.

תיקוני מקורות

ניתן להצביע על דיונים שבהם החליף הטוך את המקור המובא בשנץ באחר. הקביעה שמשקים מטמאים ברביעית נסמכת בשנץ על מובאה מפרק דם הנדה: "יין נסך דמטמא [א] טמאה משקין ברביעית, ובפ[רק] דם הנדה גבי חלב האשה".⁴⁹ אסמכתה זו אכן נמצאת במקור המצוין: "וחלב האשה מטמאין טומאת משקין ברביעית".⁵⁰ הטוך העדיף להסתמך על פרק אחר בנדה: "גבי יין נסך דמטמא [א] ברביעי[ת], ובפ[רק] ב' דניד[ה] גבי הדם הירוק".⁵¹ והדברים נמצאים בפרק השני של נדה: "דם ירוק... אם אינו מטמא משום כתם, מטמא משום משקה".⁵² לכאורה לא מובן מדוע יש להמיר אמירה ברורה שטומאה ברביעית, בהבנה משתמעת שלפיה שיעור המשקה שבו הדם הירוק מטמא הוא רביעית. נראה שהדבר נבע מהשינוי בדברי ר"י בטוך.

השנץ הביא הבחנה של ר"י ביחס לשיעור רביעית בין טומאה מדין תורה ומגזרת חכמים: מדין תורה, כדי לטמא אחרים יש צורך ברביעית, ואילו טומאה עצמית של אובייקט היא בכל שיעור. מגזרת חכמים ניתן גם לטמא אחרים בכל שהוא: "ור"ת אומ[ר] [מדאורייתא] בעינן רביעית, אבל מדרבנן מטמו במשהו, ואומ[ר] [ר] ר' דהא דמפרש דמדרבנן מטמו במשהו, היינו לטמא אחרים, אבל טומא[ת] עצמו יש בהן מדאורייתא אפי[ן] [לן] במשהו".⁵³

לפי המובא בטוך, ר"י טען ששיעור רביעית אמור לגבי משקים שמעצם מהותם הם טמאים מגזרת חכמים, ולא לגבי משקים שקיבלו טומאה מגורם חיצוני, הטמאים מדין תורה. רק חלב אישה שנגע בדבר מטמא הוא טמא, ואילו דם הירוק טמא מדרבנן ללא קבלת טומאה חיצונית. קביעה זו חייבה לשנות את המקור: "ור"י מתר[ץ] דהא דבעיא היינו בהנהו דלאו עיק[ר] [טומא] [ה] מן התור[ה], כמ[ן] [ן] סתם יינם ודם הירוק, דאפי[ן] [לן] ביתר מרביעית לא מטמו מדאורייתא".⁵⁴

במקבילה הבאה נראה שהחילוף נבע מהפניה לא ברורה שצוינה בשנץ: "ולא שיהו כלי קדש צריכין שום מקום מקודש קאמ[ר] כדמוכח בכמה דוכתי בפ[רק] [רק] לולב

49 שנץ, יד ע"א, ד"ה 'דאיכא', עמ' לא, כ"י עמ' 15-א-ב.

50 נדה נה ע"ב.

51 טוך, יד ע"א, ד"ה 'דאיכא', כ"י פרנקפורט, עמ' 111א. בכ"י פרמה, עמ' 27ב, בהשמטה: "ובפ[רק] נידה גבי הדם הירוק".

52 נדה יט ע"ב.

53 שנץ, יד ע"א, ד"ה 'דאיכא', עמ' לא, כ"י עמ' 15ב. דברי ר"י בשנץ נאמרו כהסבר לדברי רבו ר' תם. ייתכן שעמדתו האישית היא המוצגת בטוך. על מידת הזיקה בין מובאות הר"י ועמדת רבו ר' תם ראו: אורבך, תוספות, עמ' 229-232; כ"ץ, הלכה וקבלה, עמ' 144-145; סולובייצ'יק, יינם, עמ' 24-25; ריינר, הרהורים, עמ' 167-174.

54 טוך, יד ע"א, ד"ה 'דאיכא', כ"י פרנקפורט עמ' 111א.

וערבה".⁵⁵ לא ברור כלל מהי הראיה בפרק לולב וערבה,⁵⁶ ובוודאי שלא ניתן לאתר בפרק זה כמה ראיות, כפי שנטען בהפניה. נראה שמשום כך עָרַפֵּל הטוֹךְ את מראה המקום: "ולא שיהיו כלי קדש צריכי' [ם] מקו' [ם] מקודש כדאית' [א] בכמ' [ה] {מדליקי' } דוכתינ'".⁵⁷ חילופי המקורות התבצעו גם בהדפסות המאוחרות של הטוֹךְ.⁵⁸

דיונים מושמטים

הקבלה שיטתית בין קובצי התוספות מצביעה על כמה דיונים בשנץ שאינם מופיעים בטוֹךְ כלל. בחלק מהמקרים, ניתן לנסות ולקבוע את סיבת הדחייה וההתעלמות.

- 55 שנץ, פו ע"א, ד"ה 'ולא', עמ' ריא, כ"י עמ' 110ב.
- 56 ראו: הערה צ של מהדיר השנץ.
- 57 טוֹךְ, פו ע"א, ד"ה 'לא', כ"י עמ' 53ב. את ההפניה המחוקה ל'במה מדליקינ' ניתן לראות כנובעת מחילוף פליאוגרפי בין 'כמה' ל'במה'. לחלופין, ייתכן שהיה כאן ניסיון תיקון מכוון, אם כי מיקום ההפניה בפרק השני של מסכת שבת אינו ברור.
- 58 במובאה הבאה השנץ ציטט מפרק 'בא לו' במסכת יומא (סט ע"א): "ואע"ג דאמ' [ר] בפ' [רק] בא לו אפי' [לו] עשר מצעות זו על גב זו אסורה שמא תכרך לו נימ' [ה] על בשרו" (מ ע"ב, ד"ה 'בגד', עמ' קד, כ"י עמ' 53א). המובאה חזרה בטוֹךְ: "ואע"ג דאמ' [ר] פ' [רק] בא לו אפי' [לו] עשר מצעות זו על גב זו אסורי' [ם] שמא תכרך לו נימ' [ה] על בשרו" (טוֹךְ, מ ע"ב, ד"ה 'לא', כ"י פרמה עמ' 37ב. וכן בכ"י פרנקפורט עמ' 131א). בדפוס ונציה ר"פ שובש מראה המקום וניתנה הפניה לא קיימת לפרק אמרו לו' במסכת כריתות: "אע"ג דאמרינן בפרק אמרו לו אפילו עשר מצעות". לציטטה ביומא קיימת מקבילה בפרק הראשון של ביצה (יד ע"ב). בדפוס פרנקפורט דמיינ 1721 חזר השיבוש בשם הפרק, ולצדו ניתנה הפניה מדויקת לדף התלמוד בביצה: "אע"ג דאמרינן בפרק אמרו לו (ד' יד) אפי' [לו] עשר מצעות [ת]". דפוס וילנה הנפוץ בנוי על דפוס פרנקפורט. ראו: גולדברג, התלמוד הבבלי, עמ' 343. ובמטרה לתקן את הטעות הפנו מגיה וילנה למקבילה במסכת ביצה: "דאמרינן בפ"ק [=בפרק קמא] דביצה אפי' [לו] עשר מצעות זו על גב זו אסור שמא תכרך לו נימא על בשרו". רשימת מגיה וילנה ראו:
- רבינוביץ, מאמר על הדפסת התלמוד, עמ' קנט-קס. במקבילה להלן הומר הציטוט מהתלמוד בזבחים (ד ע"א) במשנה קנים (ב ה): "ובפ"ק [=ובפרק קמא] דזבחי' [ם] נמי אמרי' [נ] האשה שהביאה חטאת ומתה, לא הביאו ירשין חטאתה" (שנץ, נט ע"א, ד"ה 'שאני', עמ' קמט, כ"י עמ' 77ב. בקטע יש דילוג מחמת הדומות במילה 'ומתה'). וכן בטוֹךְ: "ובזבחים <בפ"ק הכחי (!) אמ' <האש' [ה] שהביא' [ה] חטא' [תה] כו' עולת' [ה] ומית' [ה], {ירושין} ירשי יביאו חטאת" (טוֹךְ, נט ע"א, ד"ה 'זה', כ"י פרמה עמ' 44א). בדומה לגוף כתב יד פרמה ניתנה בדפוס ונציה ר"פ הפניה לא ממוקדת: "ובזבחים נמי אמרי' [נ] האשה שהביאה חטאתה כו', עולתה ומתה, לא יביאו ירשים חטאתה". בדפוס פרנקפורט הומר מראה המקום המעורפל במשנה המקורית: "ובמסכת קינים (פ"ב) נמי אמרי' [נ], האשה שהביא' [ה] חטאת' [ה] ומתה, מביאין ירשים עולת' [ה] כו', עולתה ומתה, לא יביאו ירש' [ם] חטאתה". המילה כו' באמצע ציטוט מלא, היא העתקה מוטעית מדפוס שהסתמך על הבאה מקוטעת מזבחים. צרימה זו חושפת את חילוף המקורות. דפוס וילנה צעד, כדרכו, בעקבות דפוס פרנקפורט.

אמירות פשטניות

ככלל, תוספות שנוץ הן תובנות העולות מיישוב הסתירות העולות במרחבי התלמוד, אולם לצדן קיימים בשנוץ דיונים אחדים שעניינם פרשנות פשט קצרה לתלמוד, שייכתן שנאמרו במהלך הלימוד בישיבה. נראה שר' אליעזר לא הגדיר הסברים אלו כ'תוספות', ולכן לא כלל אותם בקובץ שערך. נציג כמה תוספות שנוץ פשטניות שהושמטו בטוך:

1. "כל הרוקין הנמצאי'ם] בירוש'לים] טהורין, תחלת פ'רק] הוא במ'נסכת] שקלים, ובגמ'רא] מפ'רש] טעם אמאי בשוק העליין טמאיין".⁵⁹

2. "תרומה מלפני השבת, דלא שכיחי אורחי'ם] כהנים, וחולין בזמנם, דשמא חוץ לתחום לנו ויבאו בשבת, מ"ר [=מפי רבי]"⁶⁰.

3. "תקעו והריעו ותקעו, היינו בשעת ההלל".⁶¹

קיימות השמטות נוספות של דיבורים מתחילים פרשניים.⁶²

דיונים החורגים מגבולות המסכת

הדיון הפתוח המאפיין את בית מדרשו של ר"י, נטה מטבעו לגלוש אל מעבר לתחומי הסוגיה הנלמדת, ולאור זאת, יש בסיכומי השיעורים בתוספות שנוץ פסקות המתמקדות במסכתות אחרות. כיוון שהטוך יועד ללומדי מסכת פסחים, דיבורים מתחילים בשנוץ החורגים מגבולות המסכת, הושמטו.⁶³ נציג כמה דוגמות לדפוס פעולה זה:

1. "במס'כת] חגיגה מפקי'ה] מקרא דמועד אסור במלאכה... ואומ'ר] ר"ת דאינה אלא אסמכת'א] בעלמ'א]... והקש'ה] ר' דאמ'ר] במועד קטן... דאסיר'ה] מלאכה מדאורית'א]".⁶⁴

59 שנוץ, יט ע"ב, ד"ה 'כל', עמ' מז, כ"י עמ' 24א.

60 שנוץ, מט ע"א, ד"ה 'תרומה', עמ' קכח, כ"י עמ' 66א.

61 שנוץ, סד ע"א, ד"ה 'תקעו', עמ' קסא, כ"י עמ' 84ב.

62 ראו לדוגמה שנוץ: ג ע"א, ד"ה 'מפני', עמ' ו; סא ע"ב, ד"ה 'שחטו למולין כו', עמ' קנד; עא ע"א, ד"ה 'מרב'ה' עמ' קעו. במקומות מספר הסתפקו התוספות שנוץ בהעתקה של פרשנות רש"י ור' חננאל. השו: שנוץ, כב ע"א, ד"ה 'ואי', עמ' נג = רש"י, כב ע"א, ד"ה 'ורמ'; שנוץ, פו ע"א, ד"ה 'ת"ש' = רש"י, ד"ה 'ת"ש'; שנוץ, ד ע"א, ד"ה 'ואור' = ר' חננאל, ד ע"א, ד"ה 'ולמה'. כפילויות אלו הושמטו בקובץ הערוך של הטוך. ראוי לציין שהשמטות אלו לא הפריעו לטוך עצמו להוסיף הערות פרשניות קצרות, שאינן קיימות בשנוץ השוה לדוגמה: שנוץ, ז ע"ב, ד"ה 'אשר', עמ' יז = טוך, ז ע"ב, ד"ה על; שנוץ, לו ע"א, ד"ה עוני, עמ' צו = טוך, לו ע"א, ד"ה עוני; שנוץ, לח ע"א, ד"ה 'או', עמ' קא = טוך, לח ע"א, ד"ה או.

63 ראו: תא-שמע, הספרות ב, עמ' 120.

64 שנוץ, נה ע"ב, ד"ה 'שכן הדיוט', עמ' קמא, כ"י עמ' 73ב.

2. "מכאן נר' [אה] לר' דהא דתנא בסד' [ר] התמיד בפ"ב [=בפרק בתרא], הקיש בן אריא בצלצל, דברו הלויים בשיר, הגיעו לפרק תקעו... אותה התקיעה היתה בהתחלת הפרק, ולא היו ממתינין עד לבסוף".⁶⁵
3. "ומתוך הלכה זו תירץ ר"ת, הא קשיא ליה בסוף מסכת מכות".⁶⁶
- ישנם דיונים נוספים שהושמטו ככל הנראה מאותה סיבה.⁶⁷

דיוני נוסח

במקומות אחדים התעלם ר' אליעזר מטוך מדיונים טקסטואליים שהופיעו בשנץ. ייתכן שבסוגיות אלו הגרסה שעמדה לפניו כבר תוקנה לאור קביעת השנץ, ועיסוק פילולוגי בנוסח דחוי היה חסר תכלית.⁶⁸

1. "המפלת אור לשמנית (!) ואחד גר' [סינן]".⁶⁹
2. "ואלא מאי בהני תרתי קמייתא, יש ספרי' [ם] דל"ג [=דלא גרסינן] בהו, אבל בנוזר בפ"ג [=בפרק ג'] מינין, גר' [ס] ל"ה [ה] בכל הספרי' [ם] גבי מדוכות".⁷⁰
3. "בחנם מוחק רש"י יום צום".⁷¹

הפניות

בספרות הרבנית מקובל ליידע את הלומד בדיון מקביל הנמצא בחיבור במקום אחר.⁷² מהות הזיקה בין ההפניות בטוך למראי המקומות הניתנים בשנץ ראויה לבחינה. אפריורית קיימת אפשרות לקיומה של מערכת הפניות עצמאית בין קובצי הטוך במסכתות השונות. לחלופין ייתכן שבטוך קיימת העתקה עיוורת של מראי מקומות (כולל מראי מקומות שאינם רלוונטיים) מהשנץ. שאלה זו משליכה על איכות עבודת העריכה של ר' אליעזר.

- 65 שנץ, סד ע"א, ד"ה 'אם', עמ' קסא-קסב, כ"י עמ' 84.
- 66 שנץ, סח ע"א, ד"ה 'עתידים', עמ' קע-קעא, כ"י עמ' 89.
- 67 ראו לדוגמה שנץ: לב ע"ב, ד"ה 'כי', עמ' פה; ס ע"א, ד"ה 'ור' יוסי', עמ' קנא; עב ע"ב, ד"ה 'בוזי', עמ' קעט.
- 68 בתוספות טוך קיימים דיוני נוסח, ואולם נראה שבמקרים אחדים החליט ר' אליעזר להתעלם מנושאים אלו.
- 69 שנץ, ג ע"א, ד"ה 'מפלת', עמ' ה, כ"י עמ' 3.
- 70 שנץ, מד ע"א, ד"ה 'ואלא', עמ' קיג, כ"י עמ' 57.
- 71 שנץ, מז ע"א, ד"ה 'ולרשב"ג', עמ' קכד, כ"י עמ' 63. דוגמה נוספת: שנץ, צ ע"ב, ד"ה 'רב', עמ' ריט.
- 72 שפיגל, כתיבה והעתקה, עמ' 48-68.

הפניות מושמטות

במובאות להלן הפנה שנץ למסכתות אחרות, והטוֹך השמיט את ההפניה:⁷³

טוֹך	שנץ
<p>1 "וּנְרָאָה דבגיד הנשה דריש דוישכם דכתי' [ב] ... גבי הפכה סדום, דלא הואי משו' [ם] מצוה, ויחידי היה שלא היה רשאין אחרים לבא עמו, שלא יראו במפלתה של סדום כאשרו של לוט... ובחולין פי' [רשתי]".⁷⁴</p>	<p>1 "וּנְרָאָה דבגיד הנשה דריש דוישכם דכתי' [ב] ... גבי הפכה סדום, דלא הואי משו' [ם] מצוה, ויחידי היה שלא היה רשאין אחרים לבא עמו, שלא יראו במפלתה של סדום כאשרו של לוט... ובחולין פי' [רשתי]".⁷⁴</p>
<p>2 "הך סוגי' [א]... כר' יוחנן [ן] דלא בעי רבייה, ומה שהקשו' [ה] כאן בסוף הערל, אמאי לא מייתי מתנית' [ין] דתרומה, פי' [ירשתי] בנדה פי' [רק] בריש האשה".⁷⁶</p>	<p>2 " דהכא <אליבא> דר' יוחנן דלא בעי רבייה, ומה שהקשו' [ה] כאן בסוף הערל, אמאי לא מייתי מתנית' [ין] דתרומה, פי' [ירשתי] בנדה פי' [רק] בריש האשה".⁷⁶</p>
<p>3 "לא מצי למי' [מר] לא אמסור את נפשי למות דלא מעשה קעבידנא, כיון שהם תוקעי' [ן] אותי, אלא יהרג ואל יעבור, שאין קישויי אלא לדעת, מה שהוא מקשה את עצמו הא חשבי ליה מעשה... כאן פי' [רשתי] בקוצר לפי שהארכתי במס' [כת] יבמות ובמס' [כת] ע"ז [=עבודה זרה] פי' ר' [=פרק ר'] ישמעאל".⁷⁸</p>	<p>3 "לא מצי למי' [מר] לא אמסור את נפשי למות דלא מעשה קעבידנא, כיון שהם תוקעי' [ן] אותי, אלא יהרג ואל יעבור, שאין קישויי אלא לדעת, מה שהוא מקשה את עצמו הא חשבי ליה מעשה... כאן פי' [רשתי] בקוצר לפי שהארכתי במס' [כת] יבמות ובמס' [כת] ע"ז [=עבודה זרה] פי' ר' [=פרק ר'] ישמעאל".⁷⁸</p>

73 השוו גם: שנץ, כו ע"א, ד"ה 'כתיב', עמ' סד = טוֹך, כו ע"א, ד"ה 'כתיב'; שנץ, פט ע"א, ד"ה 'דאלו', עמ' ריז = טוֹך, פט ע"א, ד"ה 'דאלו'. דיבורי השנץ הבאים המפנים לקבצים אחרים אינם חוזרים בטוֹך: לא ע"א, ד"ה 'מוסיף', עמ' פא; לב ע"א, ד"ה 'דתנו', עמ' פד; פט ע"א, ד"ה 'מאי', עמ' ריז.

74 ד ע"א, ד"ה 'שנאמר', עמ' ח, כ"י עמ' 4א.

75 ד ע"א, ד"ה 'שנאמר', כ"י עמ' 24א.

76 ט ע"ב, ד"ה 'היינו', עמ' כב, כ"י עמ' 11א.

77 ט ע"ב, ד"ה 'היינו שתי', כ"י עמ' 26א.

78 כה ע"ב, ד"ה 'מה', עמ' סב, כ"י עמ' 31א-ב. בכתב יד לונדון-מונטיפיורי 67 נמצא קובץ תוספות לארבעים הדפים הראשונים של מסכת עבודה זרה הנחתם במילים: "עד כאן פרישת רבנו שמשון משנץ" (עמ' 13). על מהימנות העדות שבכתב היד האשכנזי מהמאה הארבע עשרה ערער אורבך. ראו: אורבך, תוספות, עמ' 293-295. אחד מערעוריו מסתמך על ההפניה שלפנינו ל'מסכת ע"ז פ' רבי ישמעאל'. אורבך טען שלא מצא אריכות זו. תוספות שנץ לעבודה זרה שבידנו מסתיימים בדף מא, ואילו פרק רבי ישמעאל מתחיל בדף נט. לכן אין להתפלל על הקושי באיתור הדיון המורחב.

הפניות חוזרות

בתוספות להלן חוזרות הפניות השנץ גם בטוך, ואולם הדברים אכן נמצאים בקובצי הטוך למסכתות האחרות:

שנץ, פסחים	טוך, פסחים	טוך, בבא מציעא
"לאו שאין בו מעשה כו', פ' [ירשתי] בפ' [רק] השוכר את הפועלים" ⁸⁰ .	"לאו שאין בו מעשה לוקי' [ן], מפו' [רש] בהשוכ' [ר] הפועלי' [ם]" ⁸¹ .	"תימא דפ"ג [=דפרק ג'] דשבועות א"ר [=אמר רבי] יוחנן... כל לאו שאין בו מעשה אין לוקי' [ן] עליו" ⁸² .
שנץ, פסחים	טוך, פסחים	טוך, קידושין
"הלכה כר' עקי' [בא], הכא לא שייך למיפרך הילכת' [א] למשיח' [א], כדפי' [רשתי] בפ' [רק] בת' [רא] דקידושין" ⁸³ .	"הלכה כר' אלעז' [ר] (!), הא דלא פריך הילכת' [א] למשיח' [א], מפורש <פ'> בתרא דקידושין" ⁸⁴ .	"הלכה כר' יוסי, תי' [מה] דהלכתא למשיחא היא... וי"ל [=ויש לומר] דפליגי בממזר שאי' [נו] ידוע, ונ"מ [=ונפקא מינה] שלא להתרחק ממשפחות שאינ' [ן] ידועות" ⁸⁵ .

- 79 כה ע"ב, ד"ה 'אף', כ"י עמ' 32א. השווה גם: שנץ, מד ע"ב, ד"ה 'ורבנן קדרה', עמ' קיד = טוך, מד ע"ב, ד"ה 'ורבנן קדירה'.
- 80 סג ע"ב, ד"ה 'לאו', עמ' קס, כ"י עמ' 84א.
- 81 סג ע"ב, ד"ה 'לאו', כ"י עמ' 46ב-44א.
- 82 צ ע"ב, ד"ה 'רבי', כ"י פרמה, ספריית פלטינה, Parm. 2597, עמ' 93. ראו גם: ד"ה 'ריש'.
- 83 סט ע"ב, ד"ה 'הלכה', עמ' קעג, כ"י עמ' 91א.
- 84 סט ע"ב, ד"ה 'הלכה', כ"י עמ' 47ב. וכן בדפוס ונציה ר"פ. הנוסח בש"ס וילנה: 'מפורש בפ' ד' מיתות סנהדרין'. התוספות על הדף לקידושין אינם טוך ראו: אורבך, תוספות, עמ' 630-633. ולכן המגיה שאופקיו מצומצמים לתוספות על הדף בלבד, לא עמד על פשר ההפניה לקידושין.
- 85 קידושין עב ע"ב, ד"ה 'הלכה', עמ' קט, כ"י אוקספורד, בודלי, (Mich. 78), עמ' 277א. את פשר ההפניה ניתן להסביר בצורה זו: ר' יוסי אמר שלעתיד לבוא ממזרים ייטהרו, וסוגיית קידושין פסקה כמותו. הטוך לקידושין טען שטהרה עתידית של ממזרים מאפשרת כבר כעת להינשא למשפחות מסופקות, וזו ההצדקה לפסיקה בשאלה הנוגעת לימות המשיח. נראה שההפניה בטוך לפסחים רומזת לכיוון דומה בסוגיא המקומית. ר' עקיבא קבע שפעולות בקרבן הפסח שניתן לבצען ביום שישי, אסורות לביצוע בערב פסח שחל בשבת. אמירה זו, כפי שנטען בפסחים, נוגעת גם לסיטואציה השכיחה של מילה בשבת, וזו ההצדקה לפסיקה הלכה כר' עקיבא. עד הנוסח אוקספורד, בודלי, (Mich. 78) 836 כולל קובץ תוספות למסכת קידושין. קיימת מחלוקת בשאלת

הפניות חדשות

במקבילות להלן מופיעה בטוּך הפניה שאינה לקוחה מהשנץ, והדברים אכן נידונים בטוּך המצוין:

שנץ, פסחים	טוּך, פסחים	טוּך, בבא מציעא
"פר"ש [=פירש ר' שלמה]... ועל דבריו הקשה ריב"א דמעות דמעשר שני אין יכול לחלל על סלעים, דהכי משמע בבבא מציעא דטבעא אטבע לא מחללינן". ⁸⁶	"ור"י הק' [שה] על פ"ה [=פירוש הקונטרס] דאיך יכול לחלל על סלעים, דבפ' [רק] הזהב אמ' [ר] דטבעא אטבעא לא מחללי, ושם פירשתיו". ⁸⁷	"וי"ל דהתם הסלעים שוין זה כזה, ולכך אין מחללין, אבל מטבע שאינו חריף על החריף מחללין, אי נמי אתיא כר' מאיר". ⁸⁸

שנץ, פסחים	טוּך, פסחים	טוּך, חולין
"וק"ל [=וקשיא לי] דאמ' [רינן] בריש גיד הנשה, וסבר תנא דידן אין בגידין בנ"ט [=בנותן טעם], והתנן ירק שנתבשל בה גיד הנשה אם יש בה בנ"ט הרי זו אסורה, היכי הוכח מהתם דקסב' [ר] יש בגידין בנ"ט, דילמא הא דקתני אם יש נ"ט משום שמנו דגיד קאמ' [ר], דהכ' [א] קרי ליה דשמנו מיקרי גיד	"בריש גי"ה [=גיד הנשה] פריך, וסבר תנא דידן אין בגידין בנ"ט [=בנותן טעם], והתנ' [ן] ירך שנתבשל בה ג"ה [=גיד הנשה], אם יש בה בנ"ט אסורה, והשתא דילמא הא דקתני אם יש נ"ט משום שמנו דגיד קאמ' [ר], דהכ' [א] קרי ליה דשמנו מיקרי גיד	"תימ' [ה] דילמ' [א] אסור' [ה] משו' [ם] שמנו של גיד, אבל בגידי אין בהן בנ"ט [=בנותן טעם], ולפי' [רוש] הר' מאי' [ר] אתי שפי' [ר], דאין להחמי' [ר] ולאסור בשומן של גיד, יותר מן הגיד עצמו, כיון שהגיד עצמ' [ו] אינו אסור, ור"ת מפ' [רש] דלשומנו של גיד לא הוה

הזיהוי של קובץ זה. אורבך טען שמדובר בתוספות ר"י ראו: אורבך, תוספות, עמ' 248 הערות 71-72. מ"י בלוי טוען שמדובר בתוספות של ר' שמואל ב"ר יצחק ראו: בלוי, שיטת הקדמונים, עמ' יג-יד. ואולם א"צ שינפלד הראה בראיות משכנעות שמדובר בתוספות טוּך. ראה: שינפלד, טוּך, עמ' ד-ט. קיומה של הפְּנִיָה בין הטוּך לפסחים ולקידושין מחזקת את דברי שינפלד.

86 י ע"א, ד"ה 'חולין', עמ' כג, כ"י עמ' 11ב.

87 י ע"א, ד"ה 'חולין', כ"י פרמה עמ' 26ב. וכן בכ"י פרנקפורט עמ' 108א.

88 טוּך, בבא מציעא, מה ע"א, ד"ה 'לפלא', כ"י פרמה, ספריית פלטינה, Parm. 2597, עמ' 41.

קרי גיד סתמ' [א]".⁹¹פי' [רשתיו]".⁹⁰כדאשכח' [ן] התם".⁸⁹

המובאות שהצגנו מלמדות על קיומו של הבדל עקרוני בין הפניות השנץ להפניות הטוך בפסחים. בקבוצת המקבילות הראשונה, השמיט הטוך את הפניית השנץ, ונראה שההתעלמות נבעה מהמענה שניתן בדיון המקומי לשאלה שהועלתה. בניגוד לכך, הפנה השנץ לדיון מקביל גם כאשר הנושא נותח בהרחבה בסוגיה המקומית. בקבוצת המקבילות השנייה, חזר הטוך על הפניות השנץ כאשר הנושא לא נידון לחלוטין בתוספות לפסחים. בקבוצה השלישית, השנץ ובעקבותיו הטוך, הסתפקו בהעלאת השאלה בלבד, והטוך הוא שהוסיף הפניה לקובץ אחר שבו ניתנה תשובה לשאלה הבלתי פתירה.⁹² ההימנעות מכפילויות יש בה כדי ללמד על האופי הערוך והמגובש של הטוך העומד בניגוד לסיכומי השיעורים בשנץ, הנוטים לחזור על עצמם.⁹³

89 פג ע"ב, ד"ה 'לא', עמ' רא, כ"י עמ' 105ב.

90 פג ע"ב, ד"ה 'לא', כ"י עמ' 52ב. קיימות הפניות טוך נוספות ללא תלות בשנץ. השווה: שנץ, מה ע"א, ד"ה 'מכולה', עמ' קטו = טוך, מה ע"א, ד"ה 'בשמעתין'; שנץ, עו ע"ב, ד"ה 'אסרה', עמ' קפט = טוך, עו ע"ב, ד"ה 'אסרה'. הפניות אלו הם לטוך לעבודה זרה. קובץ זה אינו בידנו ראה: אורבך, תוספות, עמ' 654-657. ריצ'לר, כתבי היד, עמ' 830-833. ולכן לא ניתן לבחון אותם. בטוך, קג ע"א-ע"ב, ד"ה 'אנא', קיימת הפניה לברכות. והדברים חוזרים בתוספות על הדף לברכות מא ע"ב, ד"ה 'הלכתא'. מדברי הגהות אשרי עולה זיקה נוספת בין תוספות ברכות והטוך לפסחים: "הג' [הה] ובתו' [ספות] ה"ר שמוא' [ל] כת' [ב] כשיש לכל אחד ככר בידו צריך להמתין עד שיטעום המבר' [ך]. וכן עשה מעשה רבי' שמשון בחופה אח' [ת]... מפר' [ישת] מהר"א [=מורינו הרב אליעזר]" (ר' ישראל מקרמו, הגהות אשרי, ערבי פסחים, הגהה פו, עמ' לח, כ"י פרמה, ספריית פלטינה, Parm. 1267, עמ' 142ב). והדברים נמצאים לפנינו בתוספות על הדף, ברכות מז ע"א, ד"ה 'אין'. אורבך טען שהתוספות לברכות אינם טוך ראו: אורבך, תוספות, עמ' 600-601, ונראה שיש לבחון קביעה זו.

91 פט ע"ב, ד"ה 'אם', כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 159 ebr, עמ' 88ב.

92 כפי שראינו, הטוך (ד ע"א, ד"ה 'שנאמר') השמיט את ההפניה לחולין בשנץ, וזאת אף על פי שפרשנות הפסוק "ישכם אברהם בבקר" נדונה בטוך לחולין (צא ע"ב, ד"ה 'מהכא'). העדר ההפניה נבע מהדיון הממצה בפסחים.

רק כאשר הטוך (פג ע"ב, ד"ה 'לא') השאיר שאלה פתוחה, הוא הפנה לתשובה בחולין (פט ע"ב, ד"ה 'אם'). בניגוד לכך, השנץ (כה ע"ב, ד"ה 'מה', עמ' סב) הפנה לקבצים בימות ובעבודה זרה בסיום דיון שאורכו שלוש עמודות. הפניות מקוצרות נוספות ראו: תוספות טוך, קידושין, עמ' קכת, קלב, קמב. מערכת ההפניות עומדת בסתירה לטענת אורבך שמסכתות פסחים וחולין משתייכות למהדרות טוך נפרדות. ראו: אורבך, תוספות, עמ' 667.

93 דברינו ביחס למערכת ההפניות בין המסכתות נכונים גם ביחס למערכת ההפניות הפנימית בתוך המסכת. הטוך איננו חוזר בצורה עיוורת על הפניות השנץ. ובמקרים שהוא עושה כן, הדברים נמצאים בדיבור המתחיל שאליו הוא מפנה. דיוני השנץ הלן הכוללים הפניות בלבד הושמטו בטוך: מ ע"א, ד"ה 'אפי'', עמ' קד; מח ע"א, ד"ה 'הואיל', עמ' קכח; מח ע"ב, ד"ה 'הסל', עמ' קכת; נה ע"א, ד"ה 'וסבר', עמ' קמא; עו ע"ב, ד"ה 'למיכלה', עמ' קפט; פה ע"א, ד"ה 'הפיגול', עמ' רח. דיבורי השנץ האלה חוזרים בטוך בהשמטת ההפניה: שנץ, טו ע"א, ד"ה 'ולד', עמ' לו - טוך, טו

א"א אורבך טען שההפניות בטוך נטולות משמעות. הדבר נבע, לדעתו, מהעתקה בלתי מבוקרת של הקובץ שעמד לפני העורך, ומקיומן של שתי מהדורות טוך ברמות גימור שונות זו מזו. הממצאים שבידנו מפריכים טענה זו ומצביעים על הדיוק במערכת ההפניות.⁹⁴ אורבך גם לא הבחין בין אי-ההתאמה הרעיונית במסכתות השונות ובין שאלת האמינות של מערכת ההפניות. השוני התוכני נבע מהגיוון בקובצי מקור שעמדו לפני עורך הטוך במסכתות השונות, ואין בו כדי להשליך על נכונות מערכת ההפניות.⁹⁵

ע"א, ד"ה 'ולד טומאה דאורייתא'; שני, כ ע"ב, ד"ה 'ראוי, עמ' מט - טוך, כ ע"ב, ד"ה 'ראוי'; שני, כב ע"א, ד"ה 'ר' שמעון מ'סר' - טוך, כב ע"א, ד"ה 'ורבי'; שני, לח ע"ב, ד"ה 'נאכלין', עמ' קג - טוך, לח ע"ב, ד"ה 'נאכלים'; שני, מב ע"א, ד"ה 'אלו' - טוך, מב ע"א, ד"ה 'ואלו' [איסור תערובת חמץ נידון בשני, ב ע"א, ד"ה 'בודקין, עמ' א-ג, ולכן השני מסתפק בהפניה. הטוך דן בכך במקומו במשנה העוסקת בעניין]; שני, נב ע"ב, ד"ה 'עד', עמ' קלו-קלז - טוך, נב ע"ב, ד"ה 'עד'; שני, סה ע"א, ד"ה 'החולב' - טוך, סה ע"א, ד"ה 'החולב'; שני, פג ע"ב, ד"ה 'ולא עולת', עמ' רב-רד - טוך, פג ע"ב, ד"ה 'ולא'; שני, צג ע"ב, ד"ה 'דרך', עמ' רכו-רכז - טוך, צג ע"ב, ד"ה 'דרך'. דיוני השני האלה חוזרים בטוך כולל ההפניה, והדברים אכן נמצאים בטוך המצוין: שני, יג ע"א, ד"ה 'אל', עמ' כח - טוך, יג ע"א, ד"ה 'רבן' - טוך, כא ע"א, ד"ה 'אין'; שני, כג ע"ב, ד"ה 'תאמר', עמ' נו - טוך, כג ע"ב, ד"ה 'ומה' - טוך, כב ע"א, ד"ה 'והרי'; שני, מד ע"א, ד"ה 'המקפה', עמ' קיג - טוך, מד ע"א, ד"ה 'מקום' - טוך, לג ע"ב, ד"ה 'לאימת'; שני, נא ע"א, ד"ה 'דילמא', עמ' קלב - טוך, נ ע"ב, ד"ה 'דילמא' - טוך, לה ע"א, ד"ה 'כוסמין'. הפניות עצמאיות בטוך ללא תלות בשני: טוך, עח ע"ב, ד"ה 'לימא' - טוך, סא ע"א, ד"ה 'שחטו'; טוך, צה ע"א, ד"ה 'בפרטיה' - טוך, כט ע"ב, ד"ה 'רב'; טוך, קא ע"א, ד"ה 'דאכלו' - טוך, ק ע"ב, ד"ה 'ידי'; טוך, קג ע"ב, ד"ה 'בריד' - טוך, קא ע"ב, ד"ה 'כשהן'; טוך, קה ע"ב, ד"ה 'שמע מינה תמני' - טוך, קב ע"ב, ד"ה 'מניחו'; טוך, קיג ע"א, ד"ה 'ולא' - טוך, מט ע"ב, ד"ה 'אמר' [אורבך ראה בהפניה זו ראייה לשייכות של תוספות ערבי פסחים לשאר המסכת. ראו: אורבך, תוספות, עמ' 609. ראו לציין שמדובר בהפניה כללית בלבד ללא ציון תוכן הדברים: 'פירשתי באלו עוברין']].

94 ראו: אורבך, תוספות, עמ' 625 ובהערות *22-23, 629 ובהערה 39, 634 ובהערה 52, 642, 646 ובהערה 23, 648 ובהערה *28, 659 ובהערה 66, 667 ובהערה 31, 675 ובהערה 76. ראו גם: ליבוניץ, טוך, עמ' 90, 100-102, 270, 282, 288. דיון בדברי אורבך ראו בנספח א.

95 על האופי המקומי של הטוך יכולה ללמד הדוגמה הזאת: השני לפסחים התחבט מדוע נשים הפטורות מציצית אסורות בלבישת כלאים. השאלה הלא פתירה חזרה בטוך לפסחים: "יש מקשי' [ן] למימ' [ר]... משו' [ם] דרשי' [ן] כל שישנו בלא תלב' [ש] שעטנו ישנו בגדילי' [ם]... שלא יתחייבו נשים בכלאים" (שני, מג ע"ב, ד"ה 'סד'א', עמ' קיא, כ"י עמ' 356) = "מק' [שים]... משו' [ם] דכל שישנו בלביש' [ת] שעטנו יש בגדילי' [ם]... שלא יהו חייבי' [ם] בכלאי' [ם]" (טוך, מג ע"ב, ד"ה 'סלקא' כ"י, 338). תוספות הרא"ש ליבמות הציע פתרון לבעיה: "קשיא למאן דפטר נשים מציצית, הוה ליה למיפטרינהו נמי מכלאים... ושמא איכא שום ריבויי (!) לענין כלאים" (ד ע"א, ד"ה 'וסמין, עמ' ו, כ"י מוסקה, ספריית המדינה, אוסף גינצבורג 594, עמ' 5). והדברים נמצאים גם בטוך ליבמות: "הוקשה כיון דעל כורחי' [ה] נשי' [ם] פטורו' [ת] מציצית, [ה]ל [=הוה ליה] למיפטרינהו מכלאים... וצ"ל [=וצריך לומר] דאיכא שום ריבוי לנשים לענין כלאים" (ד ע"א, ד"ה דכתיב, כ"י פרמה, ספריית פלטינה Parm. 2753, עמ' 33). תוספות הרא"ש בנויות על העתקה

ראוי לציין שהוספת הפניות בשלב מאוחר על ידי המחבר או העורך היא פעולה קלה יחסית,⁹⁶ ואילו התאמה תוכנית בין מסכתות מחייבת מאמץ ניכר.⁹⁷

סיכום

ר' שמשון בן אברהם סיכם בתוספות שחיבר את שיעורי רבו ר"י מדמפייר. את פרוטוקול הדיונים של ר' שמשון שכתב ר' אליעזר מטוך לכדי יצירה ספרותית. כמה

מילולית מהשנץ. ראו: אורבך, תוספות, עמ' 587-597. נראה שהשוני בתוספות השנץ הוביל לחילוף בין קובצי הטוך למסכתות. ראוי לציין שתוספות הרא"ש לפסחים עדכן את דבריו לאור התוספות ביבמות. ראו: מג ע"ב, ד"ה 'סד"א', עמ' תרפט. הטוך לשבועות (כ ע"ב, ד"ה 'כל') מקביל לטוך למסכת פסחים. הסבר לחיוב הנשים בכלאיים, ראו: ר' מאיר שמחה הכהן, משך חכמה, שמות, עמ' קיד. על ההוספה המאוחרת של ההפניות, ראו: נספח ב. 96
העתקה מוטעית מהשנץ ניתן לאתר בנוסח הדפוס של הטוך. במובאה להלן מפנה ר' אליעזר לרבו, 97
אולם מדובר בחזרה על השנץ, והרב הוא ר"י, רבו של ר' שמשון:

שנץ

טוך, דפוס

א "הקשה ה"ר אהרן לרבי, הא דאמ' המבשל "הקש' ר' אהרן לר', דהא דאמ' המבשל בשבת בשבת בשוגג יאכל" (דפוס ונציה ר"פ, כו ע"ב, בשוגג יאכל" (כו ע"ב, ד"ה חדש, עמ' סו. כ"י, ד"ה חדש). עמ' 33א).

בשונה מהדפוס, בכתבי היד לא נזכר מורו של ר' אליעזר. פרמה: "הק' ר"י >לר', דהא אמ' המבשל בשבת בשוגג יאכל" (עמ' 32ב); פרנקפורט: "הק' ר"י, דהא אמ' המבשל בשבת בשוגג יאכל" (עמ' 122א).

את החילוף בין הדפוס לכתבי היד אפשר להסביר בכמה דרכים: האפשרות הראשונה היא שנוסח הדפוס הוא שריד של המהדורה הראשונה, חסרת העיבוד, של הטוך, ונוסח כתבי היד הוא הנוסח המופיע במהדורה השנייה, המעובדת. על הבאת קטעים מהשנץ בטוך בלא שעברו עיבוד, ראו: אורבך, תוספות, עמ' 603-605, 625-628. האפשרות השנייה היא שר' אליעזר, מתוך רשלנות או מתוך הנחה שהקורא מודע לתלות של הטוך בשנץ, העתיק את השנץ מבלי להתאים את הדברים. תחילתו של נוסח כתבי היד בקיצור ה"ר אהרן' לראשי התיבות ה"ר"א', ומכאן, בחילוף פליאוגרפי, ל"ה"ר", הובילו ליצירת הנוסח הקיים בכ"י פרמה 'הק' ר"י לר". בשלב הבא הוחלף ר' ב"ר"י, וזאת כחלק מדפוס הפעולה הקבוע בטוך להמיר את ר' שבשנץ לר"י. ראו: אורבך, תוספות, עמ' 280. החלפה זו הביאה ליצירת הנוסח הבלתי אפשרי "הקשה ר"י לר"י", והנוסח תוקן כפי שמתועד בכ"י פרנקפורט "הקשה ר"י". קיימת גם אפשרות שנוסח הדפוס הוא הגהה של נוסח כתבי היד לפי השנץ. אפשרות זו, שאינה בנויה על התפתחות טבעית של העדים, אינה נראית סבירה. קיימות מובאות נוספות שבהן העתקה הסתמית בדפוס אינה מתקיימת בכתבי היד. השו: שנץ, ס ע"א, ד"ה 'והיינו', עמ' קנא, כ"י, עמ' 79א (קיים הבדל בין נוסח הדפוס לנוסח כ"י, שאינו נוגע לעניינינו) = טוך, דפוס, ס ע"א, ד"ה 'והיינו' = טוך, פרמה, עמ' 44א. שנץ, עו ע"ב, ד"ה 'אסרה', עמ' קפט, כ"י, עמ' 99א = טוך, דפוס, עו ע"ב, ד"ה 'אסרה' = טוך, פרמה, עמ' 50א. ראוי לציין שאורבך, ראה במובאות אלו אמירות אישיות של ר' אליעזר ולא היה מודע לפעולת ההעתקה. ראו: אורבך, תוספות, עמ' 608 ובהערה 48.

כללים הנחו את ר' אליעזר במאמציו ליצור קובץ תוספות ידידותי ללומד. כיוון שהקובץ נועד ללומדי מסכת מוגדרת, דיונים הגולשים למסכתות אחרות הושמטו. כמו כן במטרה להקל על איתור הפסקה המבוקשת, הובאו דיוני התוספות בצמידות לאמירה התלמודית הרלוונטית, ומהלך המשא ומתן המקורי ננטש לטובת דיון מושגי המעוגן במבנה הגיוני. כדי לייעל את הלימוד, הושמט חלק ניכר מהראיות שהובאו בדיון, והאמירות התלמודיות הובאו בתמצות. הטוּך גם אינו מייגע את הקורא בדיוני נוסת. פעילותו של ר' אליעזר נשאה פרי, והקובץ שערך היה לפריזמה המרכזית שדרכה נחשפים הלומדים לתוספות. הטוּך הוא מהדורת תוספות העומדת בפני עצמה, והקורא הממוצע אינו מודע לתלות של הקובץ בשנץ.

נספח א: הפניות הטוך במסכתות נוספות

טענת אורבך בדבר חוסר הנכונות של הפניות הטוך בנויה על כמה מראי מקומות, אולם מבדיקתם עולה שטעה בהבחנתו:

1. "ליפלגו בעל מנת... ועוד הארכתי בפרק האומר בקידושין" (גיטין עד ע"ב, ד"ה 'אדמיפלגו', דפוס ונציה רפ"א)⁹⁸ - "ליפלגו בעל מנת, תי[מה] מה עניין זה לזה, דבע"מ [=דבעל מנת] אינו גט כלל" (קידושין ס ע"ב, ד"ה 'ליפלגו', עמ' קיד, כ"י אוקספורד, בודלי Mich. 78, 836, עמ' 262b);
2. "ומייתי לה בריש פ"ב [=פרק ב] דגיטין הנצוק... ומה שהקשה על זה ועל שאר הדבור מפורש בפ"ב דגיטין בתחילתו אין להאריך כאן" (יבמות טו ע"א, ד"ה 'עירוב', כ"י פרמה, ספריית פלטינה Parm. 2753, עמ' 17) - "הנצוק והקטפרס ומשק' [ה] טופח, אינו חיבו[ר] לא לטומאה ולא לטהרה" (גיטין טז ע"א, ד"ה 'הנצוק', כ"י פרמה, ספריית פלטינה Parm. 325, עמ' 75a);
3. "ב כתי עדים נמי ספיק' [א] דרבנן... ובפ"ב [=ובפרק ב] דכתובות, ובחזקת הבתים הארכתי" (יבמות לא ע"א, ד"ה 'שתי', כ"י פרמה, ספריית פלטינה Parm. 2753, עמ' 32) - "כיון דתרי ותרי ספיק' [א] דרבנן הוא יש לאוסרה" (כתובות, כו ע"ב, ד"ה 'אנן', דפוס ונציה רפ"א)⁹⁹ "דכל תרי ותרי הוי ספיקא דרבנן[ן]... ואי[ן] להאריך ובכתובו[ת] הארכתי" (בבא בתרא לב ע"א, ד"ה 'אנן', כ"י פרמה, ספריית פלטינה Parm. 325, עמ' 238b);¹⁰⁰
4. "דבעלמ' [א] עו[ו] [בר] יר' [ר] אמו הוא, לעניין טרפו[ו] [ת] שאני שתלוי בחיות הבהמ' [ה], ולעו[ו] [בר] יש לו חיות בפני עצמו, ובכ' [בא] קמ' [א] הארכתי" (חולין נח ע"א, ד"ה 'זהלכתא', כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 159, עמ' 50b) - "ואו[ו] [מר] ר"י דבכל מקום עובר ירך אמו הוא, לבד לעניין טריפות, כיון שיש לו חיות בפני עצמו, ליכא למימ' [ר] שנטר' [ר] עם אמו" (בבא קמא מז ע"א, ד"ה 'מאי טעמא גופה', כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים Rab. 732, עמ' 59a);
5. "יש מקומו[ו] [ת] שתיקנו חכמ' [ם] מחמ' [ת] הספק שיטול מחצה, ובהמוכר את הבית מפורש באורך" (חולין עט ע"ב, ד"ה 'לימא', כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 159, עמ' 74b) - "בכל אילו הי' [ה] נראה לחכמים

98 על הבעייתיות הקיימת בכתבי היד ראה לקמן.

99 על חסרונם של כתבי יד לטוך למסכת כתובות, ראו: ריצ'לר, כתבי היד, עמ' 801-802.

100 אף על פי שהטוך למסכת בבא בתרא ציין שאין להאריך, הדיון הוא בהיקף של חצי עמוד.

שיחלוקו" (בבא בתרא סב ע"ב, ד"ה 'איתמר', כ"י פרמה, ספריית פלטינה Parm. 325, עמ' 251ב);

6. "כדא' [מר] ברי' [ש] מס' [כת] גיטין... ולא ק' [שה] מידי דטובא רקם הוו כדפי' [רשתי] שם" (נדה נו ע"ב, ד"ה 'הבאים', דפוס ונציה ר"פ) ¹⁰¹ - "וי"ל [=ויש לומר] דתרי רקם וחגר הוו" (גיטין ב ע"א, ד"ה 'ואשקלון', כ"י פרמה, ספריית פלטינה Parm. 325, עמ' 65ב).¹⁰²

אורבך עמד על כך שההפניות הבאות בטוך אכן מקוימות במקרים האלה:

1. "כדפירש' [תי] ביבמות" (כתובות נה ע"ב, ד"ה 'ואין שטר', דפוס ונציה רפ"א) - יבמות צג ע"א, ד"ה 'קנויה';
2. "ובהחולץ הארכתי" (כתובות פ ע"ב, ד"ה 'נכסים', דפוס ונציה רפ"א) - יבמות לח ע"א, ד"ה 'ובית';
3. "תימ' [א] דהא ר' יוחנ' [ן] אית ליה בהשוכר את הפועלי' [ם]... ושם מפורש יותר" (שבועות כא ע"א, ד"ה 'חוץ' (1), כ"י אוקספורד, בודלי Mich. 93, 428, עמ' 332) - בבא מציעא צ ע"ב, ד"ה 'רבי';
4. "בפ"ק [=בפרק קמא] דגיט' [ן] מוכח דכתיבא... ושם פי' [רשתי]" (חולין ד ע"א, ד"ה 'איכא'. כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 159, עמ' 5ב) - גיטין י ע"א, ד"ה 'אי';
5. "וגר' [סינן] מטמא' [ה] ולא מיטמ' [אה]... ובמרוב' [ה] מפו' [רש] באורך" (חולין פא ע"ב, ד"ה 'פרה', כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 159, עמ' 77א) - בבא קמא עז ע"א, ד"ה 'פרה';
6. "א"ה [=אי הכי] אמאי אסורות משום גזל, מפורשת בסוף פ' [רק] השואל במציעא" (חולין קמא ע"ב, ד"ה 'אי הכי', כ"י מוסקבה, ספריית המדינה, אוסף גינצבורג 488, עמ' 260א) - בבא מציעא קב ע"א, ד"ה 'אי';
7. "ובפרק בת' (!) דגיט' [ן] מפו' [רש]" (נדה כ ע"א, ד"ה 'פלי', דפוס ונציה ר"פ) - גיטין יט ע"א, ד"ה 'דין'.¹⁰³

101 על חסרונם של כתבי יד לטוך למסכת נידה, ראה: ריצ'לר, כתבי היד, עמ' 840.

102 על אמינות מערכת ההפניות, ראה: שינפלד, טוך, עמ' ח-ט.

103 ההפניה היחידה שאינה מתקיימת היא מבבא מציעא, נו ע"ב, ד"ה 'יצאו', הדנה בשאלת מכירת שטר: 'ובמרובה נכתב באורך' (כ"י המבורג, ספריית המדינה והאוניברסיטה, Cod. Hebr. 314, עמ' 22א. ראה גם: כ"י פרמה, ספריית הפלטינה Parm. 2597, עמ' 56). בדיקה בפרק 'מרובה' מלמדת על תוספות קצר שאינו דן בעניין. ראו: בבא קמא, סב ע"ב, ד"ה 'יצאו שטרות'. עיון בכתבי היד של התוספות למסכת בבא קמא אינו משנה את המצאי בדפוס, ראה: ניו יורק, בית המדרש לרבנים Rab. 732, עמ' 79ב (כ"י פונקפורט דמיין, הספרייה העירונית והאוניברסיטאית MS hebr. qu. 18, עמ' 49-50א, מדלג על התוספות מדף נח ע"א, ד"ה 'א"נ' עד סג ע"א, ד"ה 'למה', ולכן אינו

נספח ב: הפניות המתגוונות בעדי הנוסח

כמה הפניות ניתנו בנוסחים שונים בכתבי היד של תוספות טוך, ובחלק מכתבי היד ההפניות אינן קיימות:

1. "ועוד הארכתי בפרק האומר בקידושין" (גיטין עד ע"ב, ד"ה 'אדמיפלגי', דפוס ונציה רפ"א) - הפניה חסרה (כ"י פרמה, ספריית פלטינה Parm. 325, עמ' 105א) - "ועו' [ד] הארי' [ך] ר' בפ' [רק] האומ' [ר] בקידושין" [ן] (כ"י מוסקבה, ספריית המדינה, אוסף גינצבורג 292, עמ' 57ב) - "ועוד <הארכתי> הוּו אמר ר' בפרק האומ' [ך] בקידושין" (כ"י אראס, הספרייה העירונית 889, עמ' 64ב).¹⁰⁴
2. "ומה שהקשה על זה ועל שאר הדבור מפורש בפ"ב [=בפרק ב] דגיטין בתחילתו אין להאריך כאן" (יבמות טו ע"א, ד"ה 'עירוב', כ"י פרמה, ספריית פלטינה Parm. 2753, עמ' 17) - "וכל שאר הדיבור מפור' [ש] ברי' [ש] פ"ב [=פרק ב] דגיטין ואין להאריך כאן" (כ"י פרמה, ספריית פלטינה Parm. 2243, עמ' 16) - "ואין להאריך כאן" (כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 162, עמ' 16א) - "ואין להאריך כאן" (כ"י אוקספורד, בודלי 367, Opp. 248, עמ' 26א) - "ואין להאריך כאן" (כ"י לונדון אוסף פרטי, לפני כתב יד וינה, ספריית הקהילה HS IV 27, עמ' 31ב).
3. "ובפ"ב [=ובפרק ב] דכתובות, ובחזקת הבתים הארכתי" (יבמות לא ע"א, ד"ה 'שתי', כ"י פרמה, ספריית פלטינה Parm. 2753, עמ' 32) - "ובפ"ב דכתובות, ובחזקת הבתים האריך" (כ"י פרמה, ספריית פלטינה Parm. 2243, עמ' 29).
4. "בהשוכר את הפועל' [ם]... ושם מפורש יותר" (שבועות כא ע"א, ד"ה 'חוץ', כ"י אוקספורד, בודלי Mich. 93, 428, עמ' 32ב) - "בהשו' [כר] את

רלוונטי לענייננו). ראוי לציין שבפרקים הקודמים והמאוחרים ל'מרובה' ישנם דיונים ארוכים ביחס למכירת שטר. ראו: הכונס, נט ע"ב, ד"ה 'כתב'. החובל, פט ע"א, ד"ה 'כל'. וקיימת אפשרות שההפניה אינה מדויקת לחלוטין. כמו כן ייתכן שבמהלך העריכה הסופית של הטוך למסכת בבא קמא, נעשו שינויים במיקום הדיון. ניתן גם לערער על הזיהוי של התוספות על הדף לבבא קמא כטוך. קביעה זו בנויה על מקבילה שהיא יחידה תוכנית ולא מילולית, והקובץ שונה בנושאים רבים מהטוך למסכתות אחרות. ראו: אורבך, תוספות, עמ' 642.

104 קיים דמיון פליאוגרפי בין 'רי' ל'מ', ולכן 'הארי' בכתב יד מוסקבה יכול להיקרא 'האמ' כמו בכ"י אראס. על מעבר של מעתיקים מ'הארכתי' בגוף ראשון ל'האריך ר' ראו: עמנואל, מגוף ראשון, עמ' 453-434.

הפועלי[ם]... ויש מפורש יותר" (כ"י פרמה, ספריית פלטינה Parm. 325, עמ' 10ב).

ראוי לציין שבמסכת חולין חוזרות ההפניות בכל העדים:

1. "ושם פי[רשתי]" (חולין ד ע"א, ד"ה 'איכא', כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 159, עמ' 5ב) - "ושם פי[רשתי]" (כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 27295, עמ' 4ב).
2. "ובב[בא] קמ[א] הארכתי" (חולין נח ע"א, ד"ה 'והלכתא', כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 159, עמ' 50ב) - "ובבבא קמא הארכ[תי]" בה" (לונדון, הספרייה הבריטית Add. 27295, עמ' 48א).
3. "ובהמוכר את הבית מפורש באורך" (חולין עט ע"ב, ד"ה 'לימא', כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 159, עמ' 74ב) - "ובהמוכר את הבית מפורש באורך" (כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 27295, עמ' 68ב) - "ובהמוכר את הבית מפו[רש] באורך" (כ"י פריס, הספרייה הלאומית 404 héb., עמ' 34ב).
4. "ובמרוב[ה] מפו[רש] באורך" (חולין פא ע"ב, ד"ה 'פרה', כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 159, עמ' 77א) - "ובמרובה מפו[רש] באורך" (כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 27295, עמ' 70ב) - "ובמרובה מפו[רש] באורך" (כ"י פריס, הספרייה הלאומית 404 héb., עמ' 37א).¹⁰⁵

בספרות המחקרית קיימות גישות מנוגדות בשאלה האם ההפניות ניתנו בשעת הכתיבה עצמה,¹⁰⁶ או שמדובר בעדכון של עריכה מאוחרת.¹⁰⁷ חילוף בין עדים וחיסרון בחלק מכתבי היד הוא אינדיקציה מובהקת להוספה מאוחרת.¹⁰⁸ ונראה שחלק מן ההפניות נוספו בגלגולי ההעתקה והמסירה.

105 היוצאת מן הכלל היא המובאה הזאת: "מפורשת בסוף פ[ר]ק[ן] השואל במציעא" (חולין קמא ע"ב, ד"ה 'אי הכי', כ"י מוסקבה, ספריית המדינה, אוסף גינצבורג 488, עמ' 260א). המובאה חסרה בכ"י פריס, הספרייה הלאומית 404 héb., עמ' 62א. אולם כיוון שמדובר בדיון המסיים של המסכת ניתן לראות בכך השמטה טכנית. ההפניה היחידה למסכת אחרת בטוך לפסח ראשון חוזרת בשני העדים. ראו: הערה 84.

106 ראו: אברמסון, מהם ובהם, עמ' 14-17; אברמסון, ספר התג'נים, עמ' 57; אברמסון, רבנו חננאל, עמ' 136-137; אפטוביצר, מבוא הראבי"ה, עמ' 86-88.

107 ראו: אלבק, אשכול, עמ' נב-נג; אורבך, תוספות, עמ' 309-310, 441-442; כשר, שולחן כסף, עמ' 17.

108 תופעה דומה ראו: קצנלנבוגן, רשב"א, עמ' 11-12. את ההפניות המשותפות בחולין ניתן לתלות במקור משותף של העדים או בהפניות שניתנו בשלב מוקדם בידי המחבר עצמו.

ביבליוגרפיה

מקור

- ר' אליעזר בן שלמה מטוך, תוספות קידושין, מהד' א"צ שינפלד, ירושלים תשמ"ב.
הנ"ל, יתר המסכתות: תוספות ש"ס וילנה.¹⁰⁹
ר' אשר בן יחיאל, תוספות פסחים, מהד' א' שושנה, ירושלים תש"ס.
הנ"ל, תוספות יבמות, מהד' ש' וילמן, ניו יורק תשנ"ו.
ר' ישראל מקרמז, הגהות אשרי, פסחים, ש"ס עוז והדר, ירושלים תשס"ו.
ר' מאיר שמחה הכהן, משך חכמה, שמות, מהד' י' קופרמן, ירושלים תשל"ה.
ר' מנחם בן זרח, צדה לדרך, ווארשא תר"מ.
ר' שמשון בן אברהם, תוספות פסחים, מהד' א"ד רבינוביץ-תאומים, ירושלים תשט"ז.

מחקר

- אברמסון, מהם ובהם = ש' אברמסון, "מהם ובהם", א' אבן-שושן ואחרים (עורכים) ספר שלום סיון: אסופת דברי עיון וספרות, ירושלים תש"ס, עמ' 3-21.
----, ספר התג'נים = ש' אברמסון, "ספר התג'נים לרב יהודה בן בלעם", ש' ליברמן ואחרים (עורכים), ספר חנוך ילון, ירושלים תשכ"ג, עמ' 51-149.
----, רבנו חננאל = ש' אברמסון, פירוש רבנו חננאל לתלמוד, ירושלים תשנ"ה.
אורבך, תוספות = א"א אורבך, בעלי התוספות: תולדותיהם חיבוריהם שיטתם, ירושלים תש"ס.⁴
אלבק, אשכול = אשכול, מהד' ש' אלבק, ירושלים תשמ"ד, מבוא.
אפטוביצר, מבוא הראבי"ה = א' אפטוביצר, ספר מבוא הראבי"ה, ירושלים תשמ"ד.
בלוי, שיטת הקדמונים = שיטת הקדמונים, קידושין, מהד' מ"י בלוי, ניו יורק תשל"ל, מבוא.

109 על השיך של התוספות על הדף במהדורת וילנה לטוך במסכתות: פסחים, יבמות, כתובות, גיטין, בבא קמא, בבא מציעא, בבא בתרא, שבועות, חולין ונדה, ראו: אורבך, תוספות, עמ' 608-609, 620-621, 629-633, 634-639, 649-659, 660-665, 667.

בנוביץ, ענפי הנוסח = מ' בנוביץ, "ענפי הנוסח של פרק שבועות שתיים בתרא", סידרא י (תשנ"ד), עמ' 5-38.

בנטוב, שיטת = ח' בנטוב, "שיטת לימוד התלמוד בישיבות שאלוניקי ותורכיה", ספונות יג (תשל"א-תשל"ח), עמ' ז-קב.

ברויאר, ישיבות המערב = מ' ברויאר, "לחקר הטיפולוגיה של ישיבות המערב בימי הביניים", א' אטקס וי' שלמון (עורכים), פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה, ספר היובל לפרופ' י' כץ, ירושלים תש"ם, החלק העברי, עמ' מה-נה.

A. Goldberg, 'The Babylonian Talmud', *The Literature of the Sages: First Part*, ed. Safrai & Tomson, Philadelphia 1987

יהלום, טוך = ש' יהלום, "טוך: שכתוב אשכנזי של תוספות צרפתיים", שנתון המשפט העברי כח (תשע"ד-תשע"ה), עמ' 111-169.

----, שגץ = ש' יהלום, "תוספות שגץ: מהדורותיו ומאפייניהן", תרכיץ פ (תשע"ב), עמ' 41-88.

כ"ץ, הלכה וקבלה = י' כ"ץ, הלכה וקבלה: מחקרים בתולדות דת ישראל על מדוריה וזיקתה החברתית, ירושלים תשמ"ד.

כשר, שולחן כסף = שולחן כסף, מהד' ח' כשר, ירושלים תשנ"ו, מבוא.

A. J. Leibowitz, *Tosafot Tuh on the Talmud: A Critical Analysis of R. Eliezer of Tuh's Redaction of Tosafot and his Marginalia*, Ph.D. dissertation, Yeshiva University 2012

סולוביצ'יק, יינם = ח' סולוביצ'יק, יינם: סחר ביינם של גויים, על גלגולה של הלכה בעולם המעשה, תל אביב תשס"ג.

J. P. Small, *Wax Tablets of the Mind*, London-New York 1997

עמנואל, מהר"ם = ש' עמנואל, תשובות מהר"ם מרוטנבורג וחבריו, מבוא, ירושלים תשע"ב.

----, מגוף ראשון = ש' עמנואל, "מגוף ראשון לגוף שלישי: פרק בתרבות הכתיבה באשכנז בימי הביניים", תרכיץ פא (תשע"ג), עמ' 431-457.

S. Emanuel, 'Unpublished Responsa of R. Meir of ---- תשובה = Rothenburg as a Source for Jewish History', *The Jews of Europe in the Middle Ages (Tenth to Fifteenth Centuries): Proceedings of the International Symposium held at Speyer, 20–25 October 2002*, ed. C. Cluse, Turnhout 2004, pp. 283–293

קנרפוגל, החינוך = א' קנרפוגל, החינוך והחברה היהודית באירופה הצפונית בימי הביניים, תל אביב תשס"ג.

----, סוד = א' קנרפוגל, סוד, מאגיה ופרישות במשנתם של בעלי התוספות, ירושלים תשע"א.

קצנלנבוגן, רשב"א = חידושי הרשב"א, בבא בתרא, מהד' מ"ל קצנלנבוגן, ירושלים תשנ"ו, מבוא.

M. Carruthers, *The Book of Memory: A Study of Memory זיכרון = in Medieval Culture*, Cambridge 1990

רבינוביץ, מאמר על הדפסת התלמוד = רנ"ג רבינוביץ, מאמר על הדפסת התלמוד: תולדות הדפסת התלמוד, ירושלים תשס"ו.

ריינר, הרהורים = ר' ריינר, "הרהורים בעקבות יינם לח' סולוביצ'יק", סידרא כא (תשס"ו), עמ' 165-174.

ריצ'לר, כתבי היד = ב' ריצ'לר, "כתבי היד של תוספות על התלמוד", א' ריינר ואחרים (עורכים), תא שמע: מחקרים במדעי היהדות לזכרו של ישראל מ' תא-שמע, עמ' 771-854.

שינפלד, טוך = תוספות טוך קידושין, מהד' א"צ שינפלד, ירושלים תשמ"ב, מבוא.

שפיגל, כתיבה והעתקה = י"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי: כתיבה והעתקה, רמת-גן תשס"ה.

תא-שמע, אשכנז = י"מ תא-שמע, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, אשכנז, ירושלים תשס"ד.

----, הלכה = י"מ תא-שמע, הלכה מנהג ומציאות באשכנז, ירושלים תשנ"ו.

----, הספרות = י"מ תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה: קורות, אישים ושיטות, ירושלים תשנ"ט-תש"ס.

תקצירים

המילה 'אדם' - איש ולא אישה

אפרים בצלאל הלבני

בספר דניאל קיימת תופעה ספרותית מרתקת - דמויות מרכזיות חסרות בצמתים מרכזיים ללא הסבר המפורש בכתוב. יש מי שנעדר מאירוע דרמטי, ויש מי שנעלם לחלוטין. דניאל נעדר מהסיפור המגולל, בפרק ג, את חנוכת הצלם שעשה נבוכדנצר ואת השלכת חנניה, מישאל ועזריה לכבשן האש, ובחלוף האירוע, חבריו הגיבורים נעלמים מנוף הספר ואינם שבים אליו עוד. במאמרנו אנו בוחנים את הדרך שבה התייחסו בפרשנות המקרא הקדומה לתופעה הזאת.

עיון במסורות חז"ל העלה שלושה הסברים דרמטיים שעל פי שניים מהם חברי דניאל מתו לאחר הצלתם הנסית. כדי להסביר את היעדרו של דניאל מהסיפור המכונן של כבשן האש השתמשו החכמים במסורת ספרותית על דניאל ובל שרישומה נמצא כבר בתרגום השבעים, ועיצבו אותה מחדש. בדרך זו הם הרחיבו את הסיפור המקראי ושילבו בו הסבר הנוגע לדניאל.

החלק האחרון של המאמר התמקד בסוגיה הבבלית במסכת סנהדרין העוסקת בסיפור כבשן האש. התברר שלחכמי בבל הגיעו מסורות הנוגעות להיעלמותם של חברי דניאל, ובהתאם למגמתם בסוגיה - להעצים את מעשיהם של דניאל וחבריו ואת צדקותם - הם עיצבו אותן מחדש. הסיפור המורחב הארץ-ישראלי לא הגיע לבבל בשלמותו, ולפיכך, פיתחו אמוראי בבל הסברים להיעדרותו של דניאל השונים מאלה שמצאו במסורות שהגיעו לידם. ההסברים הללו תאמו את מגמתם שלהם - להבליט את מעשה ההקרבה של חנניה, מישאל ועזריה אפילו במחיר השחרת פניו של דניאל.

למוצאה, משמעה והתפתחותה של סוגיית הערוה בבבלי ברכות כד ע"א

אהרן עמית

מאמר זה דן בדוגמה מרתקת של סוגיא שלמה בעניין ערוה שמקורה בבבל, וכל כולה מוסבת על משנה חלה ב, ג. במרוצת הזמנים הועברה הסוגיא מן ההקשר הראשוני

שלה על משנה חלה והוסבה על ברייתא המובאת כעת בבבלי ברכות כד ע"א בתוך דיון שעניינו קריאת שמע. עיון מעמיק במקביל בבבלי ברכות ובירושלמי חלה ב, ג (נח ע"ג) מאפשר לשחזר את הסוגיא הקדומה ולעמוד על התפתחות המרכיבים שחברו ליצירתה. אחת מן הקושיות הבולטות בסוגיא היא פשר שילובם של דברי האמורא שמואל: "קול באשה ערוה". בהקשרם הנוכחי דבריו נראים תלושים למדי, אך השחזור שלנו מאפשר לעמוד על הקשרם המקורי: סוגיא בבליית על משנה ממסכת חלה. מתוך העיון שלנו בסוגיות בירושלמי חלה ובבבלי ברכות שוחזרה הסוגיא הבבליית המקורית שהייתה מוסבת על משנה חלה, ונחשפו ההקשר הראשוני והמשמעות המקורית של דברי שמואל: "קול באשה ערוה".

היחס לחסרונן של דמויות בספר דניאל - בין ארץ ישראל לבבל

רבקה רביב

בספר דניאל קיימת תופעה ספרותית מרתקת - דמויות מרכזיות חסרות בצמתים מרכזיים ללא הסבר המפורש בכתוב. יש מי שנעדר מאירוע דרמטי, ויש מי שנעלם לחלוטין. דניאל נעדר מהסיפור המגולל, בפרק ג, את חנוכת הצלם שעשה נבוכדנצר ואת השלכת חנניה, מישאל ועזריה לכבשן האש, ובחלוף האירוע, חבריו הגיבורים נעלמים מנוף הספר ואינם שבים אליו עוד. במאמרנו אנו בוחנים את הדרך שבה התייחסו בפרשנות המקרא הקדומה לתופעה הזאת.

עיון במסורות חז"ל העלה שלושה הסברים דרמטיים שעל פי שניים מהם חברי דניאל מתו לאחר הצלתם הנסית. כדי להסביר את היעדרו של דניאל מהסיפור המכונן של כבשן האש, השתמשו החכמים במסורת ספרותית על דניאל ובל שרישומה נמצא כבר בתרגום השבעים, ועיצבו אותה מחדש. בדרך זו הם הרחיבו את הסיפור המקראי ושילבו בו הסבר הנוגע לדניאל.

החלק האחרון של המאמר התמקד בסוגיה הבבליית במסכת סנהדרין העוסקת בסיפור כבשן האש. התברר שלחכמי בבל הגיעו מסורות הנוגעות להיעלמותם של חברי דניאל, ובהתאם למגמתם בסוגיה - להעצים את מעשיהם של דניאל וחבריו ואת צדקותם - הם עיצבו אותן מחדש. הסיפור המורחב הארץ ישראלי לא הגיע לבבל בשלמותו, ולפיכך, פיתחו אמוראי בבל הסברים להיעדרותו של דניאל, השונים מאלה שמצאו במסורות שהגיעו לידם. ההסברים הללו תאמו את מגמתם שלהם - להבליט את מעשה ההקרבה של חנניה, מישאל ועזריה אפילו במחיר השחרת פניו של דניאל.

דרכים בעריכת התוספות**שלם יהלום**

ר' שמשון בן אברהם סיכם בתוספות שחיבר את שיעורי רבו ר"י מדמפייר. את פרוטוקול הדיונים של ר' שמשון שכתב ר' אליעזר מטוך לכדי יצירה ספרותית. כמה כללים הנחו את ר' אליעזר במאמציו ליצור קובץ תוספות ידידותי ללומד. כיוון שהקובץ נועד ללומדי מסכת מוגדרת, דיונים הגולשים למסכתות אחרות הושמטו. כמו כן במטרה להקל על איתור הפסקה המבוקשת, הובאו דיוני התוספות בצמידות לאמירה התלמודית הרלוונטית, ומהלך המשא ומתן המקורי ננטש לטובת דיון מושגי המעוגן במבנה הגיוני. כדי לייעל את הלימוד, הושמט חלק ניכר מהראיות שהובאו בדיון, והאמירות התלמודיות הובאו בתמצות. הטוך גם אינו מייגע את הקורא בדיוני נוסח. פעילותו של ר' אליעזר נשאה פרי, והקובץ שערך היה לפריזמה המרכזית שדרכה נחשפים הלומדים לתוספות. הטוך הוא מהדורת תוספות העומדת בפני עצמה, והקורא הממוצע אינו מודע לתלות של הקובץ בשנץ.

R. Eliezer's editorial efforts bore fruit and his Tosafot collection became the central locus classicus for subsequent Tosafot study. The Tosafot of R. Eliezer of Tuch stands as an independent recension; the average reader is unaware of their being a redaction of the Tosafot of R. Samson of Sens.

The last part of this article focuses upon the passage found in the Babylonian Talmud in Tractate Sanhedrin which deals with the fiery furnace. It appears that the Babylonian sages received various traditions concerning the disappearance of Daniel's colleagues and remodeled them in light of the passage's tendency to highlight the three heroes' actions. The extended narrative found in the Palestinian Talmud regarding the actions of Daniel and Bel was not known in its entirety in Babylonia, and the sages of the Babylonian Talmud created new and novel explanations for Daniel's absence in chapter 3. These explanations correspond to the tendency of the passage to emphasize the personal sacrifice of Shadrach, Meshach, and Abed-nego, even at the expense of tarnishing the reputation of Daniel himself.

On the Editing of the Tosafot

Shalem Yahalom

In his edition of the Tosafot, R. Samson ben Abraham of Sens summarized his teacher, R. Isaac ben Samuel of Dampierre (the Ri ha-Zaken)'s teachings. R. Samson's Tosafot were further redacted by R. Eliezer of Tuch and formed the basis of the latter's edition of the Tosafot. R. Eliezer followed certain editorial guidelines in order to produce a more "user-friendly" Tosafot. As his target audience was students focused on the study of a particular tractate, discussions which diverged into analyses of other tractates were removed from the text. In order to facilitate the location of the Talmudic passages under discussion, R. Eliezer organized the material of the Tosafot in accordance with the chronological order of the Talmud. The flow of the original discussion was often abandoned in favor of discussions focused on terminology and organized according to a logical structure. To streamline study, much of the corroborative discussion was removed and lengthy quotations from Talmudic passages were paraphrased and abridged. The "Tuch" also did not burden his readers with discussions of textual variants.

found in Bavli Berakhot 24a, in the course of a discussion of the recitation of the Shema. A comparative close reading of Bavli Berakhot 24a and Yerushalmi Hallah 2:3 (58c) enables us to reconstruct the early *sugya* and trace the development of its constituent components. One of the main questions regarding the *sugya* in Berakhot is the meaning in context of Samuel's dictum: "the voice of a woman is *ervah*". In the current context, his statement seems somewhat out of place, but our reconstruction allows for the identification of the original context of Samuel's statement: a Babylonian *sugya* on a *mishnah* in tractate Hallah. Our analysis of the *sugyot* in Bavli Berakhot and Yerushalmi Hallah yields the original Babylonian *sugya* on Mishnah Hallah, which affords an appropriate context and meaning for Samuel's dictum.

On Missing Characters in the Book of Daniel – Rabbinic Traditions in Palestine and Babylonia

Rivka Raviv

In the book of Daniel there is a fascinating literary phenomenon whereby central characters disappear. In particular, the heroic story found in chapter 3 concerning the consecration of Nebuchadnezzar's idol and his casting of Shadrach, Meshach, and Abed-nego into the fiery furnace, contains no mention of Daniel at all, not even as a secondary character. In contrast, from chapter 4 onward these three heroic personalities completely disappear from the book. This article examines the way ancient biblical exegesis relates to this phenomenon.

An analysis of these exegetical traditions brings to light three dramatic explanations for the disappearance of Shadrach, Meshach, and Abed-nego. According to two of these explanations, Daniel's colleagues died after their miraculous deliverance. In contrast, concerning Daniel the Sages employed a literary tradition involving Daniel and Bel, a sketch of which is found in the Septuagint, remodeling it to expand upon the biblical narrative of chapter 3, thereby providing an explanation for the apparent absence of Daniel.

ABSTRACTS

The Word Adam – A Man and not a Woman

Ephraim Bezalel Halivni

The Hebrew word Adam generally denotes a person, whether male or female. This article cites instances in rabbinic literature where the word is used to signify specifically a male person. Most of these instances are in the context of marriage, but they appear in other contexts as well. Sometimes the word Adam stands in for the word Ish or Gevar in a parallel citation; in most cases the meaning of the word Adam is determined based on the context in which it appears. At times it appears as part of two sentences; in one sentence it means a male person and in the other it means either a male or a female. Similarly, the phrase Bnei Adam sometimes means specifically males.

Most of the instances cited in the article come from rabbinic literature; some are found in later literature. The appendix to the article deals with the word Adam in Ecclesiastes 7:28. The article does not claim that the word Adam always means a male person; this is the case only in those instances where the matter is clear from the context.

The Origin, Meaning and Development of the *Ervah Sugya* in Bavli Berakhot 24a

Aaron Amit

This article addresses a fascinating *sugya* that deals with *ervah* that originated in Babylonia, which was originally a *sugya* on Mishnah Hallah 2:3. Over the course of time the *sugya* was transferred in its entirety from the original locus of Mishnah Hallah and associated with a *baraita* now

CONTENTS

Ephraim B. Halivni	The Word <i>Adam</i> – A Man and not a Woman (Heb.)	1
Aaron Amit	The Origin, Meaning and Development of the <i>Ervah</i> Sugya in Bavli Berakhot 24a (Heb.)	11
Rivka Raviv	On Missing Characters in the Book of Daniel – Rabbinic Traditions in Palestine and Babylonia (Heb.)	27
Shalem Yahalom	On the Editing of the Tosafot (Heb.)	61
Hebrew abstracts		91
English abstracts		I

Oqimta

Studies in Talmudic and Rabbinic Literature

Editor: Shamma Friedman

Assistant Editor: Avraham Yoskovich

Editorial Board: Yeshayahu Gafni

Hebrew Language Editor: Batsheva Vardi

English Language Editor: Sara Tova Brody

Volume 3 (5775 [2015])

ISSN 2308-1449

© All Rights Reserved

Publisher: Ruben A. Knoll

POB 10141 Ramat Gan 5200102 Israel

E-mail: qimta@qimta.org.il

address of Oqimta: www.oqimta.org.il

address of current volume: www.oqimta.org.il/oqimta/5775/oqimta3.pdf

Oqimta

Studies in Talmudic and Rabbinic Literature

Volume 3 (5775 [2015])